انوار التہذیب
شرح
شرح تہذیب
شرح تہذیب کی جدید شرح جس میں کتاب کو سہل، آسان اور عام فہم اسلوب
میں حل کیا گیا ہے۔ طلباء اساتذہ اور شائقین علم منطق کے لئے یکساں مفید
ابو سلمان زر محمد
مکتبہ عمر فاروق
شاہ فیصل کالونی نمبر ۴ کراچی

انوار التہذیب

شرح

شرح تہذیب

شرح تہذیب کی جدید شرح جس میں کتاب کو سہل، آسان اور عام فہم اسلوب میں حل کیا گیا ہے طلباء اساتذہ اور شائقین علم منطق کے لئے یکساں مفید!

ابو سلمان زر محمد

مکتبہ عمر فاروق 4\501 شاہ فیصل کالونی کراچی پوسٹ کوڈ 75230

انوار التہذیب

اشاعت سوم ـــــ ربیع الاول ۱۴۲۶ھ

تعداد ـــــ ۱۱۰۰

طابع ـــــ القادر پرنٹنگ پریس، کراچی

ناشر ـــــ فیاض احمد فون: 4594144

مکتبہ عمر فاروق ۴/۵۰۱ شاہ فیصل کالونی، کراچی

ای میل ایڈریس: ibnulhassan_abbasi@yahoo.com

ملنے کے پتے

اسلامی کتب خانہ علامہ بنوری ٹاؤن کراچی

مکتبہ قاسمیہ علامہ بنوری ٹاؤن کراچی

مکتبۃ العارفی جامعہ امدادیہ ستیانہ روڈ فیصل آباد

مکتبہ سید احمد شہید اردو بازار، لاہور

کتب خانہ رشیدیہ راجہ بازار، راولپنڈی

مکتبۃ المعارف قصہ خوانی بازار پشاور شہر

ابتدائیہ

از

حضرت مولانا ڈاکٹر محمد عادل خان صاحب

استاذ حدیث وناظم اعلیٰ جامعہ فاروقیہ کراچی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمدللّٰہ رب العالمین والصلاۃ والسلام علی سیدالأنبیاء والمرسلین،سیدنا محمدعلی وعلی آلہ وأصحابہ أجمعین امابعد:

جامعہ فاروقیہ کے فاضل واستاد مولانا زرمحمد صاحب کی تازہ تصنیف ''انوارالتہذیب'' شرح کتاب،شرح تہذیب آپ کے ہاتھ میں ہے،پاکستان کے دینی مدارس میں رائج درسی نظام کے اندر شرح تہذیب کوایک خاص مقام حاصل ہے،اساتذہ فن اس کتاب کی تدریس کے دوران عبارات کوحل کرنے کیلئے کہیں تمہید بیان کرتے ہیں،توکہیں مقدمات قائم کرتے ہیں اورکہیں سوالِ مقدر کی توضیح کرتے ہوئے نظر آتے ہیں،جب تمام کاوشوں اورکوششوں کے بعد طالب علم کتاب کی عبارت پرنگاہ ڈالتا ہے،تو اُسے کتاب حل شدہ محسوس ہوتی ہےاورایک لذت وہ محسوس کرتا ہے۔جبکہ ہمارے ہی معاشرہ کے سطحی ذہن رکھنے والے حضرات،چونکہ ان باریکیوں کونگاہ میں نہیں رکھتے ہیں،اس لئے ان کے خیال میں فن منطق ہمیشہ ایک مشکل اورکبھی نہ سمجھ میں آنے والا ایک فن رہتا ہے۔

مولانا زرمحمد صاحب قابل مبارکباد ہیں کہ انہوں نے نہ صرف طالب علم طبقہ پر احسان کرتے ہوئے اس فنی اورمشکل کتاب کوآسان بنایا،بلکہ انکا یہ احسان ان افراد پربھی

ہے، جو منطق کو ایک دقیق فن کہکر کبھی اس کے قریب نہیں آتے ہیں، اب یہ حضرات بھی مولانا موصوف کی خوشہ چینی کرتے ہوئے، خود بھی ماہر فن بن سکتے ہیں۔

کتاب کا تعلق اگرچہ براہ راست علوم عالیہ سے نہیں ہے، لیکن ظاہر ہے کہ یہ سب پڑھنا پڑھانا اور سیکھنا سکھانا، محض اللہ رب العزت کی رضا کیلئے ہے اور علوم عالیہ تک رسائی کے لئے ہے، لہذا اس سب کا باعث ثواب ہونا واضح ہے۔

میری دُعا ہے کہ اللہ رب العزت موصوف کو اس خدمت کا اجر عطا فرمائیں اور ان کی یہ تصنیف نافع اور قبول ہو۔ (آمین یارب العالمین)

(مولانا ڈاکٹر) محمد عادل

توثیق وتصدیق

از

جامع المنقول والمعقول حضرت مولانا سید حمید الرحمان شہیدؒ

خطیب پاکستان نیوی واستاد حدیث جامعہ فاروقیہ

حامدً ومصلیاً ومسلماً

احقر نے مولانا زرمحمد صاحب زیدمجدھم کی کتاب ''انوار التہذیب'' کا بعض مقامات سے مطالعہ کیا، میرے ناقص خیال میں یہ ایک بہترین اور عام فہم شرح ہے، زیادہ طویل نہیں ہے اور زیادہ مختصر بھی نہیں ''تفصیل بعد الاجمال'' کا طریقہ جو اس میں اختیار کیا گیا ہے، یہ ذہن نشین ہونے کے لئے زیادہ مؤثر ہے، قحط الرجال کے اس دور میں فنون کی مشکل کتابوں کا ایسا حل کرنا، جو طلبہ ومدرسین دونوں کے لئے مفید ہو، درس تدریس سے تعلق کی برکت ہے، مختصر یہ عرض کروں گا کہ

زمدح ناتمام ما　　　جمال یار مستغنی است

اللہ تعالیٰ اس سعی کو قبولیت سے نوازیں اور مؤلف کے لئے ذخیرہ آخرت بنائیں۔ (آمین ثم آمین)

وانا الاحقر

(مولانا) سید حمید الرحمان

مدرس جامعہ فاروقیہ کراچی

۱۴۲۰/۸/۲۰ھ

۱۹۹۹/۱۱/۲۸ء

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

رائے گرامی

از

حضرت مولانا عبدالرزاق صاحب

استاد حدیث وناظم تعلیمات جامعہ فاروقیہ کراچی

نحمده ونصلی علی رسوله الکریم امابعد:

آپ کے ہاتھ میں کتاب ''انوار التہذیب'' جامعہ فاروقیہ کراچی کے جید فاضل مولانا ناز محمد صاحب کی مرتب کردہ ہے، علم منطق علوم آلیہ کی حیثیت رکھتا ہے اور آلہ بذات خود اگرچہ مقصود نہیں ہوتا ہے، لیکن ''ذی الآلہ'' کا واسطہ ضرور ہوتا ہے۔ علمی انحطاط کے اس دور میں لوگ منطق کا نام سن کر تیور چڑھاتے ہیں اور بلا تامل کہہ دیتے ہیں کہ علم منطق مفسد اذھان ہے اور پھر جامع الرموز کی یہ عبارت کہ ''یجوز الاستنجاء باوراق المنطق'' اور اس کے علاوہ ''من تمنطق فقد ترندق'' جیسی عبارات نے بھی طلبہ کی حوصلہ شکنی میں کوئی کمی نہیں چھوڑی، لیکن یہ حقیقت روزِ روشن کی طرح عیاں ہے کہ علم منطق کا درس وتدریس نظری وفکری غلطی کے انسداد کے لئے ہے، اگر اس کے قواعد وضوابط کی رعایت رکھی جائے تو اس سے ضرور انسان فائدہ حاصل کر سکتا ہے، آج کل کے درس نظامی کی منتخب کتب کے ذریعے تمام علوم کا احاطہ تو مقصود نہیں ہوتا، بلکہ اس سے ایسی استعداد اور اہلیت پیدا کرنا ہوتا ہے، جس کے ذریعے صاحب علم دقیق مسائل سے فوائد حاصل کر سکے، بہرحال جس طرح دیگر فنون کا حصول قوت استعداد کے لئے ناگزیر ہے، اس طرح علم منطق کا حصول بھی فائدہ سے خالی نہیں ہے۔

علامہ سعد الدین تفتازانی کی جامع کتاب "تہذیب المنطق" اور پھر اس کی شرح "شرح التہذیب" اگر چہ زیادہ مشکل تو نہیں، لیکن علمی انحطاط اور طلبہ کے عدم توجہ کی وجہ سے یہ کتاب مشکل تصور کی جاتی ہے۔

مولانا زر محمد صاحب نے اپنے تدریسی تجربہ کو بروئے کار لا کر جو شرح لکھ دی، اس سے بعض لوگوں کے اس تصور کو بھی ختم کر دیا جو علمی میدان میں اسے عقدہ لاینحل سمجھتے تھے۔ مولانا موصوف کے قلم میں ماشاءاللہ روانی ہے "اللہ کرے زور قلم اور زیادہ" زمانہ طالب علم میں ممتاز اور محنتی طلبہ میں ان کا شمار ہوتا تھا، اسے حسن اتفاق نہیں تو اور کیا کہا جا سکتا ہے کہ کتاب شرح تہذیب انہوں نے احقر ہی سے پڑھی تھی اور اس وقت بھی اس نے کتاب کے سمجھنے میں کوئی کسر نہیں چھوڑی تھی اور آج اس کتاب کے شرح لکھنے کی اللہ نے ان کو توفیق عطا فرمائی "ذلك فضل الله يوئتيه من يشاء"

این سعادت بزور بازو نیست

تانہ بخشد خدائے بخشندہ

بہر حال درسی انداز کی یہ عام فہم اور دلچسپ شرح لکھ کر مولانا نے طلبہ علوم دینیہ پر بہت بڑا احسان فرمایا ہے، اللہ تعالیٰ ان کی اس محنت کو شرف قبولیت سے نوازے اور زیادہ سے زیادہ طلبہ کو اس سے مستفید ہونے کی توفیق عطا فرمائے۔ (آمین)

(مولانا) عبدالرزاق

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

حوصلہ افزائی

از

حضرت مولانا ابن الحسن عباسی صاحب

استاد ورفیق شعبہ تصنیف جامعہ فاروقیہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

پیش نظر کتاب درس نظامی میں داخل منطق کی مشہور کتاب 'شرح تہذیب'' کی شرح ہے، جو جامعہ فاروقیہ کے استاد مولانا زرمحمد صاحب نے مرتب کی ہے، مولانا زرمحمد صاحب جامعہ فاروقیہ ہی میں پلے بڑھے اور یہیں سے انہوں نے سند فراغت حاصل کی، انہوں نے عصری علوم میں جامعہ کراچی سے ایم اے (عربی) بھی کیا ہے، فارغ ہونے کے بعد جامعہ فاروقیہ میں انہیں تدریس کا موقع ملا، گذشتہ چند سالوں سے ان کے زیر تدریس ''شرح تہذیب'' رہی، دوران تدریس انہیں اس کی مختلف اردو، عربی شروح سے استفادہ کا موقع ملا تو انہوں نے ضرورت محسوس کی کہ منطق کی قدرے مغلق اس کتاب کی اردو شرح ترتیب دی جائے، جس کی زبان سہل، اسلوب جدید اور کتاب کا انداز آسان ہو، چنانچہ انہوں نے اردو، عربی شروح اور حواشی کو سامنے رکھ کر اسی معیار کے مطابق ''انوار التہذیب'' کے نام سے شرح لکھی، ان کا تدریسی تجربہ اس کام میں ان کا معاون رہا۔

ان کا قلم ماشاء اللہ رواں ہے اور اظہار مافی الضمیر کی سلیقہ مندی سے آشنا! ان کی یہ شرح حل کتاب کی ضرورت کو کتنا پورا کرتی ہے، اس کا فیصلہ طلبہ نے کرنا ہے اور امید ہے کہ یہ کتاب کے حق میں ہوگا۔

(مولانا) ابن الحسن عباسی

کچھ کتاب کے بارے میں

علامہ تفتازانیؒ کی مایہ ناز تالیف "التھذیب" اور عبداللہ یزدی کی "شرح تہذیب" کو اپنی خصوصیات اور درس نظامی میں شامل ہونے کی بناء پر بڑی اہمیت اور مقبولیت حاصل ہے، منطق کی ابتدائی کتابوں میں اس کی غیر معمولی شہرت ہے۔

۱۴۱۸ھ میں جب مادر علمی جامعہ فاروقیہ کراچی میں اس کتاب کی تدریس کی سعادت سے احقر بہرہ ور ہوا، تو اس وقت دل میں کتاب کی تشریح و تسہیل کا داعیہ پیدا ہوا، چنانچہ اگلے سال جب مجھے دوبارہ اس کتاب کے پڑھانے کا موقع ملا، تو یومیہ سبق جو طلبہ کو پڑھاتا رہا اسی کو ساتھ ساتھ روزانہ قلمبند بھی کرتا رہا اور پھر سالانہ تعطیلات میں اس پر مزید محنت بھی کی اس طرح بفضلہ تعالیٰ یہ کام مکمل ہوا۔

اس شرح میں، میں نے یہ کام کیا کہ

۱۔۔۔"شرح التھذیب" کی اردو شروح، کتاب کا حاشیہ، کچھ عربی شروح اور ان کے علاوہ اُردو اور پشتو میں مختلف صاحب فن علماء کی لکھی ہوئی تقاریر کو پیش نظر رکھتے ہوئے "انوار التھذیب فی حل شرح التھذیب" کی شکل میں ایک نئے انداز کی شرح پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔

۲۔۔۔بات کو سمجھانے کے لئے "اجمال" کا عنوان ڈال کر اس کے تحت بات کا اجمالی خاکہ ذکر کیا ہے اور پھر "تفصیل" کا عنوان ڈال کر اس کے تحت بات کو کھل کر وضاحت کی ہے۔

۳۔۔۔جہاں کسی بات کو سمجھانا کسی مقدمہ یا کسی قاعدہ پر موقوف ہو تو وہاں نفس مسئلہ کے ذکر سے قبل بطور تمہید مقدمات اور قواعد لکھنے کا اہتمام کیا ہے۔

۴۔۔۔مسئلہ کو سمیٹنے اور ''أقرب الى الفهم '' کرنے کے لئے اس کا تجزیہ کرنے کے بعد ہر جز کی الگ الگ عنوان کے تحت وضاحت کی گئی ہے۔

۵۔۔۔ترتیب کے دوران جہاں یہ دیکھا کہ کوئی مسئلہ کسی شرح میں سہل اور دلنشین پیرایہ میں حل شدہ ہے، تو وہاں اس شرح کی بعینہ عبارت کے نقل کرنے کو مناسب سمجھا ہے۔

۶۔۔۔میری اصل کوشش نفس کتاب کو حل کرنے کی حد تک رہی ہے، مگر جہاں تشنگی باقی رہ جاتی ہو تو کچھ مزید وضاحتیں بھی کی ہیں، عام طور پر اس قسم کی خارجی باتوں کو ''فائدہ'' کے عنوان کے تحت ذکر کیا ہے۔

۷...... جہاں مسئلہ کو نقشوں سے سمجھانے کی ضرورت تھی وہاں نقشے بنا کر سمجھانے کی کوشش کی ہے۔ بہر حال اپنی بساط کی حد تک کتاب کو مفید تر اور سہل سے سہل تر بنانے کی کوشش کی ہے اس کوشش میں کسی حد تک کامیابی ملی ہے، اس کا فیصلہ قارئین ہی کر سکیں گے۔

تہہ دل سے ان تمام احباب کا شکریہ ادا کرتا ہوں جن کی کوشش اور تعاون سے کتاب آپ کے ہاتھوں تک پہنچی، خاص کر محترم مولانا محمد زادہ صاحب کا ممنون ہوں کہ انہوں نے مختلف مواضع اور مراحل میں قیمتی آراء اور مشورے دے کر حوصلہ افزائی کی، برادر عزیز مولوی مختار احمد اور برادر عزیز مولوی فداء اللہ نے مسودہ کو صاف کرنے اور کتاب کی تصحیح میں کافی تعاون سے نوازا ہے، اللہ پاک ان دونوں کو جزاء خیر عطاء فرمائیں، اور اللہ پاک بندہ ناچیز کی اس حقیر کاوش کو طلبہ کے لئے نفع بخش بنائے اور اپنی بارگاہ میں شرف قبولیت سے نوازے۔ (آمین)

زر محمد غفر لہ

خادم تدریس جامعہ فاروقیہ کراچی

۲۷، رجب ۱۴۲۰ھ/ ۶، نومبر ۱۹۹۹ء

صاحب تہذیب کا تعارف

نام مسعود لقب سعد الدین والد کا نام عمر اور لقب قاضی فخر الدین ہے۔ آپ ماہ صفر ۷۲۲ھ میں خراسان کے ایک شہر ''تفتازان'' میں پیدا ہوئے موصوف ابتداء میں بہت کند ذہن اور غبی تھے مگر جد و جہد اور مطالعہ کتب میں سب سے آگے تھے جس کی وجہ سے اللہ پاک نے کمالات سے نوازا۔

آپ نے مختلف اصحاب کمال اساتذہ اور شیوخ مثلاً عضد الدین، قطب الدین رازی وغیرہ سے علوم فنون کا استفادہ کیا، تحصیل علم سے فراغت کے بعد جوانی ہی میں آپ کا شمار کبار علماء میں ہونے لگا اس لئے آپ مسند درس وتدریس پر رونق افروز ہوئے اور عبد الواسع بن خضر، شیخ شمس الدین محمد بن احمد حضرمی، ابو الحسن برہان الدین وغیرہ بڑے بڑے علماء کو آپ سے شرف تلمذ حاصل ہے۔

تصنیف وتالیف کا ذوق آپ کو ابتداء ہی سے ہو چکا تھا، اس لئے تحصیل علم سے فراغت کے بعد درس وتدریس کے ساتھ صرف، نحو، منطق، فقہ، اصول فقہ، تفسیر، حدیث، عقائد، معانی غرض ہر علم کے اندر آپ نے کتابیں تصنیف کیں۔ چنانچہ شرح تصریف زنجانی آپ کے اس وقت کی تصنیف ہے جب آپ کی عمر صرف سولہ برس تھی۔ علامہ تفتازانی کی تصانیف میں سے پانچ کتابیں، تہذیب المنطق، مختصر المعانی، مطول، شرح عقائد اور تلویح آج تک داخل درس ہیں۔

آپ کی قابلیت اور وسعت علمی کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ میر سید شریف جرجانی جیسا مد مقابل اور ہمعصر بھی ان کتابوں سے استفادہ کرتا تھا، مسلک کے اعتبار سے تفتازانی کو بعض نے حنفی کہا ہے اور بعض نے شافعی کہا ہے لیکن تصانیف کی روشنی میں آپ کا حنفی ہونا راجح معلوم ہوتا ہے۔ واللہ اعلم۔ ۲۲ محرم ۷۹۲ھ میں پیر کے روز سمرقند میں آپ انتقال کر گئے اور وہیں آپ کو دفن کر دیا گیا اس کے بعد ۹ جمادی الاولیٰ میں بدھ کے روز مقام سرخس کی طرف منتقل کر لئے گئے۔

مقدور ہو تو خاک سے پوچھو کہ اے لئیم
تو نے وہ گنجہائے گرانمایہ کیا کئے

صاحب شرح تہذیب کا تعارف

صاحب ''شرح تہذیب'' کا نام عبداللہ ہے اور والد کا نام حسین ،نسبت میں یزدی کہلاتے ہیں۔علامہ دوانی کے شاگرد تھے۔اپنے وقت کے زبردست محقق ،علامہ روزگار،عظیم الہیأۃ اور نہایت خوبصورت تھے،شیخ بہاؤالدین محمد بن حسین عالی مرزا ابراہیم ہمدانی اور آپ کے صاحبزادہ حسن علی وغیرہ نے آپ سے تعلیم پائی،۱۰۱۵ھ کوشہراصفہان میں انتقال ہوا اور شرح القواعد ،شرح العجالہ،حاشیہ شرح مختصر(شرح تلخیص)حاشیہ برحاشیہ خطائی اورشرح تہذیب وغیرہ یادگار چھوڑیں۔ مسلک کے اعتبار سے یہ شیعہ ہے،چنانچہ فقہ شیعی میں شرح القواعد لکھی۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمدللہ
سب تعریفیں اللہ کو ثابت ہیں

قولہ الحمدللہ الخ

اجمال:

(۱)۔۔۔حمد وتسمیہ سے کتاب شروع کرنے کی وجہ اور ضمناً اس میں دو فائدے۔

(۲)۔۔۔حدیث تسمیہ وتحمید میں ظاہری تعارض اور اس کا جواب۔

(۳)۔۔۔لفظ "حمد" ولفظ جلالہ (اللہ) کی وضاحت۔

تفصیل:

(۱)۔۔۔ "افتتح کتابہ، بحمد اللّٰہ" کی عبارت سے شارح کا صاف و بے غبار مطلب یہ ہے کہ مصنف (علامہ تفتازانی) نے اپنی کتاب (تہذیب) کو تسمیہ کے بعد "الحمد اللّٰہ" سے اس وجہ سے شروع کیا، تاکہ خیرالکلام (قرآن) اور حدیث خیرالانام ﷺ کی اتباع ہو جائے، کیونکہ قرآن کا آغاز "بسم اللّٰہ" سے ہے اور اس کے بعد "الحمدللّٰہ" ہے، نیز آنحضرت ﷺ کے ارشاد "کل امر ذی بال لم یبدأ ب"بسم اللّٰہ فھو أقطع اور کل أمرِ ذی بال لم یبدأ بحمد اللّٰہ فھو اقطع" کا تقاضا بھی یہی ہے کہ تسمیہ کے بعد حمد کے ساتھ کتاب کا شروع ہو۔

فائدہ (الف):

شارح کے قول "قولہ" میں ضمیر کا مرجع بظاہر معلوم نہیں کہ کس کی طرف لوٹ رہی ہے، اس لئے یہاں سمجھنا چاہیئے کہ "قول" کی ضمیر 'قائل کی طرف لوٹتی ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ "قول" مصدر ہے اور ہر مصدر محتاج ہوتا ہے۔ مصدر (بصیغہ اسم فاعل صادر کرنے والے) کی طرف، لہٰذا مُصدر یہاں "قائل" ہے اس لئے کہ قول قائل سے ہی صادر ہوتا ہے اور وہی "قائل" "قولہ" کی ضمیر کا مرجع قرار دیا جائے گا۔

فائدہ (ب):

یہاں شارح کی عبارت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اصل مدعیٰ ومقصد یہ ہے کہ کتاب کا آغاز بسم اللہ کے بعد اللہ کی حمد سے ہو، گویا کہ مدعی افتتاح مقید ہے، یعنی ''افتتاح بالحمد بعد التسمیة'' مراد ہے، اس مدعی کے لئے آگے ایک دلیل اور علت ''اتباعاً بخیر الکلام'' ہے اور یہ درست بھی ہے، کیونکہ قرآن کا آغاز اولاً تسمیہ اور پھر تحمید سے ہے، لیکن دوسری دلیل ''اقتداء بحدیث خیر الانام'' سے جو بیان کی جارہی ہے، وہ مدعیٰ کے موافق نہیں (گویا مدعیٰ اور دلیل میں مطابقت نہیں ہے) اس لئے کہ حدیث رسول اللہ ﷺ کی اقتداء کا تقاضا تو یہ ہے کہ افتتاح مقید (افتتاح بالحمد بعد التسمیة) نہ ہو، بلکہ افتتاح مطلق مراد ہو (یعنی تسمیہ وتحمید سے افتتاح ہو بلا قید ترتیب کے) کیونکہ حدیث سے کتاب کا شروع کرنا تسمیہ وتحمید دونوں سے سمجھا جاتا ہے، نہ یہ کہ تسمیہ کے بعد تحمید سے شروع کیا جائے، فلا یتم التقریب۔

اس کا جواب یہ ہے کہ دراصل یہاں مدعیٰ ایک نہیں، بلکہ دو ہیں ایک مدعی مطابقی اور دوسرا تضمنی پھر آگے ہر دعویٰ کی دلیل الگ الگ ہے۔ پہلا مدعیٰ افتتاح مقید ''افتتاح بالتحمید بعد التسمیه'' یہ مدعی مطابقی ہے۔ دوسرا مدعیٰ افتتاح مطلق ''افتتاح بالتسمیه والتحمید مطلقاً'' یہ مدعی تضمنی ہے جو کہ مدعی مطابقی کے ضمن میں ہے۔ اب ''اتباعاً بخیر الکلام'' یہ پہلی دلیل پہلے مدعی کی ہے، کیونکہ قرآن پاک میں بھی ''افتتاح بالتحمید بعد التسمیه'' ہے اور ''اقتداء بحدیث خیر الانام'' یہ دوسری دلیل دوسرے مدعیٰ کی ہے کیونکہ حدیث میں ''بحمد اللہ یا ببسم اللہ'' وارد ہے۔

(۲) فان قلت الخ سے دوسری بات ہے، شارح یہاں سے اشکال کا جواب دے رہے ہیں، اشکال کا خلاصہ یہ ہے کہ پہلی حدیث کا تقاضہ یہ ہے کہ ہر عمل کی ''بسم اللہ'' سے ابتداء ہو، جب کہ دوسری حدیث کا تقاضا یہ ہے کہ ہر عمل کی ابتداء ''حمد'' سے ہو، لہٰذا دونوں حدیثوں پر بیک وقت عمل کیسے ہوسکتا ہے؟ اگر دونوں میں سے کسی ایک پر عمل کریں تو دوسری حدیث پر عمل کرنا مشکل ہوجاتا ہے گویاں دونوں حدیثوں میں تعارض ہے اور مشہور قاعدہ ہے

''اذا تعارضا تساقطا''

"قلت" سے شارح نے جواب دیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ در حقیقت ابتداء کی تین قسمیں ہیں:

(۱) ابتداء حقیقی (۲) ابتداء اضافی (۳) ابتداء عرفی

۱۔۔۔ابتداء حقیقی: ''وھو الابتداء علی الکل'' یعنی ابتداء حقیقی اس چیز کے ساتھ شروع کرنے کا نام ہے جو مقصود (یعنی مسائل کتاب) اور غیر مقصود (یعنی خطبہ کتاب اور مقدمہ) سب پر مقدم ہو۔

۲۔۔۔ابتداء اضافی: اس چیز کے ساتھ شروع کرنے کا نام جو مقصود پر مقدم ہو، عام ازیں کہ غیر مقصود پر مقدم ہو یا نہ ہو، لہٰذا یہ ابتداء، ابتداء تو ہے، لیکن بالنسبۃ الی الغیر۔۔۔اس سے معلوم ہوا کہ یہ ابتداء اضافی، ابتداء حقیقی سے اعم ہے بایں معنیٰ کہ ہر ابتداء حقیقی ابتداء اضافی ہوگی، مگر ہر ابتداء اضافی ابتداء حقیقی نہ ہوگی۔ فبینھما نسبۃ عموم وخصوص مطلق۔

۳۔۔۔ابتداء عرفی: وہ ہے جس کو عرف میں ابتداء کہا جائے، خواہ اس پر کوئی چیز مقدم ہو، یا نہ ہو، لہٰذا شروع تصنیف سے لے کر بیان مقصود تک عرفاً سب ابتداء ہوگی۔ ابتداء عرفی پہلی قسموں (حقیقی واضافی دونوں) سے اعم ہے اور وہ دونوں اس کے فرد ہیں۔ اتنی بات سمجھنے کے بعد جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ دونوں حدیثوں میں ابتداء سے مراد ابتداء حقیقی نہیں، کہ تعارض واقع ہو، اور دونوں حدیثوں پر عمل نہ ہو سکے، بلکہ تعارض ختم کرنے کیلئے تین جوابات ہیں۔

(۱) حدیث تسمیہ میں ابتداء سے مراد ابتداء حقیقی ہوگی کہ ہر چیز سے پہلے تسمیہ ہونا چاہیئے، جب کہ حدیث تحمید میں ابتداء سے مراد ابتداء اضافی ہوگی کہ کچھ سے پہلے ہو، چنانچہ یہاں مضامین کتاب سے پہلے حمد ہے ولا تعارض بینھما۔

(۲) یا ''بسم اللہ'' والی حدیث ابتداء حقیقی پر محمول ہے اور ''الحمد للہ'' والی حدیث ابتداء عرفی پر محمول ہے کہ مقصود سے پہلے حمد ہو جانی چاہیئے یہاں ایسا ہی ہے۔ فارتفع التناقض۔

(۳) یا پھر دونوں حدیثوں میں مراد ابتداء سے، ابتداء عرفی ہے، چنانچہ جہاں ''بسم

اللّٰه'' کے ساتھ ابتداء کرنے کو عرف میں ابتداء کہتے ہیں۔ وہاں ''الحمدللّٰه'' کے ساتھ بھی ابتداء کرنے کو عرف میں ابتداء کہتے ہیں یعنی دونوں سے شروع کرنے کو عرف میں شروع ہی کہا جاتا ہے، فلا اشکال۔

نوٹ: یہاں کوئی کہہ سکتا ہے کہ اگر ''حدیث تسمیہ'' کے بجائے ''حدیث تحمید'' میں ابتداء سے مراد ابتداء حقیقی ہو جائے، تو کیا مضائقہ ہے۔۔۔؟ لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ حمد کی تقدیم علی التسمیه عام طور پر عقلاً وشرعاً واقع نہیں ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ تسمیہ سے مقصود اسمِ ذات کا ذکر کرنا ہے، جب کہ تحمید سے مقصود صفات کا ذکر کرنا ہے'' والذات مقدّم علی الصفات'' لہٰذا تحمید (جو کہ از قبیل صفات ہے) کا درجہ تسمیہ (جو کہ ذات ہے) کے بعد ہے۔

(۳) والحمد هو الثناء الخ: یہاں سے تیسری بات کا ذکر ہے۔ ''حمد'' کے لغوی معنی ہیں ''تعریف کرنا'' اصطلاحی تعریف یہ ہے کہ:

هو الثناء باللسان على جميل الاختياري نعمةً كان أو غيرها على قصد التعظيم

یعنی زبان سے از راہ تعظیم کسی کی اختیاری خوبیوں کو بیان کرنا، چاہے یہ خوبیوں کا بیان کرنا کسی نعمت کے مقابلے میں ہو یا نہ ہو۔

حمد میں دو باتیں ضروری ہیں:

پہلی بات یہ کہ محمود (جس کی تعریف کی جارہی ہے) کی اختیاری خوبی ہو۔

دوسری بات یہ کہ تعریف فقط زبان سے ہو، اب ''ثناء'' کی قید سے ذم خارج ہوا اس لئے کہ یہاں ''الثناء'' سے مراد ''ذکر الخیر'' ہے جب کہ ''ذم'' کے معنی ''ذکر شر'' کے ہوتے ہیں۔ ''اختیار'' کی قید سے ''مدح'' خارج ہوئی، کیونکہ مدح میں محمود کی ''اختیاری اور غیر اختیاری دونوں خوبیوں کا ذکر کیا جاتا ہے، چنانچہ ''حمد'' و ''مدح'' میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے۔ ''مدح'' عام مطلق ہے اور ''حمد'' خاص مطلق ہے، جہاں ''حمد'' کا وجود ہوگا وہاں ''مدح'' ضرور ہوگی'' ولا عکس '' مثلاً اگر کوئی شخص کسی کی اختیاری خوبیوں پر زبان سے تعریف کرے، تو اس پر حمد ومدح دونوں کا اطلاق ہوگا، یہ مادہ اجتماع ہے، جیسے '' حمدت

زیداً علی علمه وسخائه ''(یہاں زید کا علم وسخاوت اختیاری خوبیاں ہیں) اور اگر کوئی غیر اختیاری خوبیوں پر کسی کی تعریف کرے' تو وہاں ''مدح'' ہوگی ''حمد'' نہیں ہوگی' یہ مادّہ افتراق ہے، جیسے ''مدحت اللؤ للؤ علیٰ صفائها، یامدحت عمران علی حسنه وجماله '' کہ پہلی مثال موتی کی صفائی وچمک اور دوسری مثال میں عمران کا حسن وجمال غیر اختیاری ہیں۔ ''نعمةً کان أو غیرها '' سے شکر خارج ہوا، اس لئے کہ ''شکر'' نعمت کے مقابلے میں ہوتا ہے، غیر نعمت کے مقابلے میں نہیں ہوتا ''شکر'' کی تعریف یہ ہے۔

هوفعل ینبئی عن تعظیم المنعم سواءً کان باللسان اوبالجنان أو بالارکان

''حمد'' کا مورد (وارد ہونے کی جگہ) خاص ہے (یعنی صرف زبان ہے) جب کہ شکر کا مورد عام ہے (زبان، دل وظاہری اعضاء میں سے شکر ادا ہوتا ہے) البتہ متعلَّق (بالفتح) کے اعتبار سے ''حمد'' عام ہے اس لئے کہ انعام ہو یا نہ ہو، دونوں صورتوں میں ''حمد'' کا اطلاق ہوسکتا ہے جب کہ ''شکر'' کا متعلَّق خاص ہے، یعنی صرف نعمت کے بدلے میں بولا جاتا ہے، اس وجہ سے ان کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے (جس میں تین مادے ہوتے ہیں ایک اجتماعی دو افتراقی)۔

مادہ اجتماعی: کوئی آدمی احسان کے بدلے میں کسی کی زبان سے تعریف کرے اب یہاں حمد اور شکر دونوں جمع ہیں۔

پہلا مادہ افتراقی: کوئی آدمی کسی احسان کے بدلے کے بغیر کسی کی زبان سے تعریف کرے تو یہ صرف ''حمد'' ہے۔

مادہ افتراقی: کوئی دل یا زبان کے علاوہ کسی اور عضو سے کسی کی تعریف احسان کے بدلے کرے تو یہ صرف ''شکر'' ہوگا ''علی قصد التعظیم '' کی قید سے ''استهزاء وسُخریه ''(مذاق) خارج ہوا جیسے کسی بخیل کو کہا جائے کہ یہ حاتم طائی ہے۔

قوله والله علم الخ ،شارح یہاں سے لفظ جلالہ (اللہ) کی تحقیق کرتا ہے۔ لفظ ''اللہ'' میں شدید اختلاف ہے، کہ یہ لفظ عربی اور عبرانی ہے یا پھر سُریانی ہے اور اگر عربی ہے تو اسم ہے یا

صفت، جامد ہے یا مشتق، اگر مشتق ہے تو کس مادے سے۔۔۔؟ غرض یہ کہ اس میں بہت سے اقوال ومباحث ہیں، لیکن یہاں شارح کا مقصد لفظ ''اللہ'' کے بارے میں جزئیت وکلیت کا اختلاف بیان کرنا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ لفظ ''اللہ'' کے بارے میں۔

(۱)۔۔۔بعض کا خیال یہ ہے کہ، یہ لفظ ایک مفہوم کلی کے لئے موضوع ہے، جو کہ ایک فرد میں منحصر ہے، یعنی واضع نے لفظ اللہ ہر ''واجب الوجود'' کے لئے وضع کیا ہے، لیکن چونکہ خالق کائنات کے علاوہ ذات (واجب الوجود) کوئی نہیں، اس لئے یہ کلی، فرد واحد میں منحصر ہوگئی، چنانچہ لفظ اللہ وضعاً کلی ہوگا اور مصداقاً جزئی ہوگا۔

(۲)۔۔۔اور دوسرے بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ ''اللہ'' ذات واجب الجود المستجمع لجميع صفات الكمال کے لئے علم ہے اور اعرف المعارف ہے، تو گویا اس دوسرے مذہب کے لوگ لفظ ''اللہ'' کی جزئیت کے قائل ہیں ''وضعاً اور مصداقاً'' کیونکہ علم اور جزئی ایک چیز ہے (نحو میں جس چیز کا اطلاق ''کثیرین'' پر نہیں ہوتا بلکہ ایک پر ہوتا ہے، اسکو علم کہتے ہیں اور منطق میں اسکو جزئی کہتے ہیں، اور جس چیز کا اطلاق قلیل وکثیر سب پر ہو، اسے نحوی حضرات ''جنس'' اور منطقی اسے ''کلی'' کہتے ہیں) پھر شارح کے قول ''علی الاصح'' سے معلوم ہوتا ہے کہ شارح نے مذہب ثانی کو اختیار کیا ہے، مذہب اول کو اختیار نہیں کیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر لفظ ''اللہ'' کو مفہوم کلی کے لئے موضوع مان کر وجود خارجی کے اعتبار سے ایک ہی فرد میں منحصر سمجھیں، تو اس وقت کلمۂ توحید، عقیدۂ توحید کے لئے مفید نہ ہوگا، کیونکہ ''مفهوم من حيث المفهوم'' میں پھر بھی کثرت کا احتمال ہے، جو توحید کے منافی ہے۔ دوسرے قول کے اصح قرار دینے کی صورت میں اب لفظ ''اللہ'' کے بارے میں یوں کہا جائے گا کہ ''اللہ'' علم ہے ایسی ذات کا جس میں دو صفات پائی جائیں ایک یہ کہ وہ ذات واجب الوجود ہو (کہ اس کا وجود ذاتی ہو اور عدم ممتنع ہو) دوسری یہ کہ وہ ذات تمام صفات کمالیہ سے متصف ہو۔

قوله ولدلالته الخ:

یہاں ایک بات سمجھنے کی ضرورت ہے اور وہ یہ کہ کسی بھی مدعیٰ کے اثبات کے لئے

ایک مستقل دلیل کی ضرورت ہوتی ہے، جیسے ''العالم حادث'' ایک مدعی ہے، اس کی دلیل ''لأنه متغیر'' ہے، لیکن کبھی مدعی کے لئے مستقل دلیل کی ضرورت نہیں پڑتی، کیونکہ مدعی کے اپنے گھر کے اندر وہ دلیل موجود ہوتی ہے، جو ذہن سے غائب نہیں ہوتی، ایسی صورت میں اس کو ''قضیة قیاساتها معها'' اور قضیہ فطریہ کہتے ہیں، جیسے ''الاربعة زوج'' کی مثال کو لیجئے، تو یہاں چار کے جفت ہونے کی دلیل ''لأنه منقسم بمتساویین'' ہے اور یہ دلیل کوئی مستقل دلیل نہیں بلکہ قضیہ کے اندر موجود ہے، اس لئے کہ ''زوج'' کہتے ہی اس کو ہیں جو ''منقسم بمتساویین'' ہو، اس لئے اس کو ''مثل دعوی الشئی ببینة وبرهان'' کہا جائے گا ٹھیک اسی طرح شارح یہاں ''الحمد اللہ'' کو قضیہ فطریہ ثابت کرنا چاہتا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ لفظ ''اللہ'' کا معنی موضوع یہ ہے۔ ''الذات الواجب الوجود المستجمع لجمیع صفات الکمال'' (یعنی ایسی ذات پر لفظ ''اللہ'' بولا جاتا ہے جو واجب الوجود ہونے کے ساتھ ساتھ کمال کی ساری خوبیوں کے ساتھ متصف ہو) تو یہاں لفظ ''اللہ'' کی دلالت صرف ''استجماع'' یعنی جو تمام صفات کمالیہ کا جامع ہو، پر دلالت تضمنی ہوگی، اب مصنف کا قول ''الحمد اللہ'' جو کہ مدعی ہے اور قضیہ فطریہ ہے، کا مفہوم اور عبارت ''الحمد مطلقاً منحصر فی حق من هو مستجمع لجمیع صفات الکمال'' کا مفہوم ایک ہے یعنی کلام ''الحمدللہ'' یہ اس قوت کے درجے میں ہے کہ کہا جائے کہ حمد مطلقاً (مطلقاً اشارہ ہے کہ ''الحمد'' میں الف لام جنسی ہے مطلب یہ ہوگا کہ ماہیت حمد اللہ ہی کیلئے ہے اور یا ستغراقی ہے، تو مطلب ہوگا کہ ''حمد'' کے تمام افراد اللہ ہی کے لئے ہیں) اس ذاتِ حق میں منحصر ہے جو کہ تمام خوبیوں کا جامع ہے۔ اس حیثیت سے کہ وہ تمام خوبیوں کا جامع ہے ''لا من حیث انه عالم رازق'' اب اس مدعی (یعنی اثبات حمد للہ) کی دلیل ''لأنه مستجمع لجمیع صفات الکمال'' اس مدعی وقضیہ میں ہی موجود ہے۔ اسلئے کہ ''اللہ'' کہتے ہی اس کو ہیں جو کمال کی ساری خوبیوں کے ساتھ متصف ہو اور حمد مطلق بھی ایک صفت ہے صفاتِ کمال میں سے، لہٰذا حمد مطلق اس ذات میں منحصر اگر نہ مانا جائے تو پھر اللہ تمام صفات کا جامع نہ ہوگا قیاس کی صورت میں اسکی ترتیب

کچھ یوں ہے ''الحمد مطلقاً من الصفات الكمالية وكل من الصفات الكماليه منحصرة فی حق من هومستجمع لجمع الصفات الكماليه، فالحمد مطلقاً منحصرة فے حق من هو مستجمع لجميع الصفات الكمالية''

یہاں ایک اشکال ہوسکتا ہے کہ شارح نے کیوں کہا ''کدعوی الشئی '' یعنی یہ دعویٰ کے مانند ہے۔ ''دعوی الشئی '' کیوں نہیں کہا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر چہ یہ ثابت ہوا کہ حمد مطلقاً کس ذات میں منحصر ہے اور کیوں منحصر ہے، لیکن صراحتاً یہ بات ثابت نہیں ہوئی بلکہ ضمناً ثابت ہوئی ہے، چنانچہ ''الحمدللہ '' اور ''الحمدللہ لأن الحمدمطلقاً من صفات الكمال الخ '' دونوں میں فرق ہے۔ اول مثل دعوی مع الدلیل ہے اور دوسرا دعوی مع الدلیل ہے۔ تو ''الحمدللہ '' میں اگر چہ صراحۃ کلام دلیل سے خالی ہے، لیکن دلیل ضمناً مذکور ہے اور عقلمند اس کو جانتا ہے، اس لئے ''کدعوی الشئی '' کہا۔

''ولا يخفى لطفه '' یعنی ''الحمدللہ '' میں بظاہر تو صرف دعویٰ ہے، لیکن درحقیقت اسمیں دعویٰ مع الدلیل ہے اس لئے یہ کلام زیادہ پرلطف ہے۔

الذی هدانا
جس نے ہماری رہنمائی کی

لفظ ھدایت کی تفصیلی بحث

قوله الذی هدانا الخ: یہاں سے شارح لفظ ''ھدایت'' سے متعلق بحث کرتے ہیں۔

اجمال:

اس بحث میں کل پانچ باتیں ذکر کی گئی ہیں۔

(۱)۔۔۔ لفظ ''ھدایت'' کا اصطلاحی معنی معتزلہ واشاعرہ (اہل سنت) کے نزدیک کیا ہے؟

(۲)۔۔۔ دونوں معنوں میں باہمی فرق کیا ہے؟

(۳)۔۔۔ دونوں معنوں میں سے ہر ایک پر اعتراض۔

(۴)۔۔۔ان دونوں اعتراضوں کا ایک خارجی جواب۔

(۵)۔۔۔اختلاف ختم کرنے کیلئے علامہ تفتازانی کا آخر میں فیصلہ۔

تفصیل:

ہدایت کے معنی لغت میں ''راہ نمودن'' (راستہ دکھانا) کو کہتے ہیں'' اصطلاحی معنی اس کے دو ہیں۔

(۱)۔۔۔الدلالۃ الموصلۃ (معتزلہ کے ہاں ''موصل'' دلالت کی صفت ہے) یعنی ایسی دلالت جو مقصود تک پہنچا ہی دے، اور اس معنی کو معتزلہ نے اختیار کیا ہے (یہاں شارح نے ''موصلہ'' کی تفسیر ''ایصال'' سے اس لئے کی ہے کہ معتزلہ کے ہاں ''وصول'' مطاوع ہے ''ایصال'' کا، اور مطاوِع کی حیثیت لازم کی ہے لہٰذا ایصال (ملزوم) کے لئے وصول لازم ہوگا یعنی اس میں وصول الی المطلوب لازمی ہے۔ کیونکہ ''ایصال'' کے معنی جب پہنچانے کے ہوگئے تو پہنچانے کے لئے مطلوب تک پہنچنا لازمی ہے، جیسے ''کسرت القلم'' میں نے قلم توڑ دیا ''فانکسر'' تو وہ ٹوٹ گیا، چنانچہ توڑنے کیلئے ٹوٹنا لازم ہے۔

(۲)۔۔۔اراءۃ الطریق، یعنی جو راستہ مطلوب تک پہنچادے اس راستے کا دکھانا اور اس معنی کو اشاعرہ نے اختیار کیا ہے (اشاعرہ کے ہاں ''موصل'' صفت ''طریق'' کی بنتی ہے اسلئے یہاں شارح کی عبارت میں ''موصل'' کا لفظ ''الطریق'' کی صفت ہے یعنی صرف ایسا راستہ دکھانا ہے جو مطلوب تک پہنچانے والا ہو)۔

دونوں معنوں میں کیا فرق ہے؟

دونوں معنوں میں فرق یہ ہوگا کہ پہلے معنی کے اعتبار سے ''مھتدی'' یعنی پہنچنے والے کو منزل مقصود تک رسائی لازم اور ضروری ہے (اس لئے کہ پہنچانے کے لئے پہنچنا لازم ہے، جیسے گاڑی میں کسی کو بٹھا کر پہنچایا، تو وہ پہنچ ہی جاتا ہے) جب کہ دوسرے معنی کے اعتبار سے اس کا منزل مقصود تک پہنچنا لازم نہیں ہے، ممکن ہے کہ پہنچ جائے اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہ اس راستے تک نہ پہنچ سکے جو مطلوب تک جاتا ہے، چہ جائے کہ وہ مطلوب تک پہنچ جائے۔ اس لئے بسا اوقات آپ جس کو مطلوب تک پہنچانے والے راستے کی رہنمائی کریں، تو وہ اس

راستے کو چھوڑ کر دوسرا راستہ اختیار کر کے غلط ہو جاتا ہے، تو مطلوب تک کیسے اس کی رسائی ہوگی؟

شارح کے قول "فان الدلالة علی مایوصل إلی المطلوب الخ" سے یہی مراد ہے۔

فائدہ: بڑا فرق دونوں معنوں میں یہ ہے کہ پہلے میں ہدایت کے بعد گمراہی متصور نہیں ہوتی ہے اور دوسرے میں ہدایت کے بعد گمراہی ممکن ہوتی ہے۔ دونوں معنوں میں نسبت یہ ہے کہ دوسرا اعم مطلق ہے (کہ اس میں مطلوب تک پہنچنا اور نہ پہنچنا دونوں آتا ہے) اور دوسرا اخص مطلق ہے (کہ اس میں مقصود تک پہنچنا لازمی امر ہے)

دونوں معنوں پر اعتراض:

پہلے معنی (جس کو معتزلہ نے لیا ہے) اس پر اعتراض یہ ہے کہ قرآن کریم میں ثمود کے بارے میں وارد ہے۔

"وامّا ثمود فهدینا هم فاستحبوا العمی علی الهدی"

کیونکہ ثمود کو ہدایت تو کی گئی تھی مگر آگے قرآن نے خود ہی فرمادیا کہ ان لوگوں نے گمراہی کو پسند کیا، حالانکہ مطلوب تک رسائی کے بعد کوئی گمراہ نہیں ہوتا، اس سے معلوم ہوا کہ ہدایت کے معنی ایصال إلی المطلوب درست نہیں۔ دوسرا معنی جس کو اشاعرہ نے لیا ہے اس پر بھی اعتراض ہے کہ آیۃ "انك لاتهدی من أحببت" میں اگر ارأة الطریق کا معنی لیا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ آپ ﷺ جس کو چاہیں اراءۃ الطریق یعنی راستہ نہیں دکھا سکتے، یہ غلط ہو جائے گا، اس لئے کہ آپ ﷺ کا مقصدِ بعثت ہی راستہ دکھلانا تھا، تو پھر کیونکر اس کی نفی کی جارہی ہے۔۔۔؟

دونوں فریقین کی طرف سے ایک خارجی جواب

معتزلہ جو "ھدایت" کو ایصال الی المطلوب" کے معنی میں لیتے ہیں، تو ان کا مقصد یہ ہے کہ "ایصال إلی المطلوب" "ھدایت" کا معنی حقیقی ہے، جب کہ "اراءۃ الطریق" "ھدایت" کا معنی مجازی ہے، جہاں معنی حقیقی متعذر ہو، تو ان کے نزدیک معنی مجازی لیا جائے گا، چنانچہ آیت "واماثمود فهدینا هم" میں "ھدایۃ" سے مراد "اراءۃ الطریق"

ہے اور ظاہر ہے کہ اراءۃ الطریق نے بعد گمراہ ہونا متصور ہے اور دوسری آیت ''إنك لاتهدي من أحببت'' میں ''ایصال إلی المطلوب'' مراد ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ آپ ﷺ کا کام ایصال إلی المطلوب نہیں ہے۔ ایسے ہی اشاعرہ جو ''ھدایت'' کو اراءۃ الطریق کے معنی میں لیتے ہیں، تو ان کا مقصد یہ ہے کہ ''اراءۃ الطریق'' معنی حقیقی ہے جب کہ ''ایصال إلی المطلوب'' ''ھدایت'' کا معنی مجازی ہے، چنانچہ ان کے ہاں ''انك لاتهدی'' میں ہدایت سے مراد ایصال إلی المطلوب ہے، مجازا، لتعذر الحقيقة، جب کہ پہلی آیت میں معنی حقیقی اراءۃ الطریق مراد ہے۔

علامہ تفتازانی کا فیصلہ

متن ''تہذیب'' کے مصنف علامہ تفتازانی نے تفسیر کشاف (جو کہ علامہ زمخشری کی تفسیر ہے) کا ایک حاشیہ لکھا ہے، جس میں انہوں نے ''اهدنا الصراط المستقيم'' کی تفسیر کی بحث میں لفظ ''ھدایت'' کے بارے میں مختلف اقوال اور ان کی تفصیل کرکے، آخر میں یہ ضابطہ بیان کیا ہے کہ ''ھدایت'' ان دو معنوں ''ایصال إلی المطلوب و اراءۃ الطریق'' میں مشترک ہے، جہاں جو معنی مناسب ہو اس میں استعمال کرلیا جائے تو اس صورت میں لفظ ''ھدایت'' کے کسی معنی پر نہ کوئی اعتراض پڑتا ہے اور نہ ہی معتزلہ واشاعرہ کے مابین معنی ''ھدایت'' کے بارے میں کوئی اختلاف باقی رہتا ہے، کیونکہ جس آیت میں ''اراءۃ الطریق'' مراد لینا مناسب نہ ہو وہاں ''ایصال إلی المطلوب'' مراد لیا جائے گا اور جہاں ''إیصال إلی المطلوب'' مراد نہ ہو سکے وہاں ''اراءۃ الطریق'' مراد لیا جائے گا، لیکن قاعدہ یہ ہے کہ لفظ مشترک کے کئی معنوں سے علی سبیل التعیین کوئی معنی مراد ہونے کیلئے قرینہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ ''ومحصول كلام المصنف'' کہہ کر شارح نے حاشیہ کشاف سے مصنفؒ کے کلام کو نقل کرکے قرینہ ذکر کیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ لفظ ''ھدایت'' کا اپنے مفعولِ ثانی کی طرف بلاواسطہ متعدی ہونا قرینہ ہے، ہدایت کے معنی ''ایصال إلی المطلوب'' ہونے پر، اور بواسطہ ''لام یا بواسطہ إلی'' متعدی ہونا قرینہ ہے ''اراءۃ الطریق'' مراد ہونے پر شارح نے مفعولِ ثانی کی طرف بلاواسطہ متعدی ہونے کی

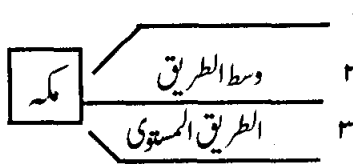
مثال میں ''اهدنا الصراط المستقیم'' کو پیش کیا ہے، کیونکہ اس میں ''نا'' مفعولِ اول اور ''الصراط المستقیم'' مفعولِ ثانی ہے جس کی طرف ''اهد'' فعل بلا واسطہ متعدی ہے، اور مفعولِ ثانی کی طرف بواسطہ متعدی ہونے کی مثال میں ''والله یهدی من یشاء إلى صراط مستقیم'' کو پیش کیا ہے کہ اس میں ''صراط مستقیم'' مفعولِ ثانی کی طرف فعل ''یهدی'' بواسطۂ ''إلى'' متعدی ہے اور ''من یشاء'' مفعولِ اول ہے، اور بواسطہ ''لام'' متعدی ہونے کی مثال ''إنّ هذا القرآن یهدی للتی هی اقوام'' کو پیش کیا ہے کہ اس میں ''یهدی'' فعل ''التی هی اقوم'' مفعول ثانی کی طرف بواسطۂ لام متعدی ہے (التی هی أقوم، الطریق محذوف کی صفت ہے) اور اس کا مفعولِ اول ''الناس'' محذوف ہے۔ تقدیر عبارت ہے ''انّ هذا القرآن یهدی للناس للطریق التی هی اقوم'' اب یہاں جواب یہ ہے کہ قول باری تعالیٰ ''واما ثمود فهدینا هم'' میں مفعول اول تو ضمیر هم ہے اور مفعولِ ثانی مقدر ''إلى الحق'' یا ''إلى صراط المستقیم'' ہے لہٰذا اس آیت میں اراءۃ الطریق مراد ہے اور ''انك لاتهدی من احببت'' میں ''من احببت'' مفعول اول ہے، جس کی طرف ''لاتهدی'' بلاواسطہ متعدی ہے، لہٰذا اس میں ''ایصال إلى المطلوب'' مراد ہے اور اس کا مفعول ثانی محذوف ہے، یعنی ''انك لاتهدی من أجببت الحق'' لہٰذا اب کوئی اشکال نہ رہا۔

شارح نے مصنفؒ کے حوالہ سے بتا تو دیا کہ ''هدایت'' جب متعدی بنفسہ ہو تو ''ایصال إلى المطلوب'' کے معنی میں ہے، اور جب ''إلى'' یا ''لام'' کے ذریعے متعدی ہو، تو اراءۃ الطریق کے معنی ہے، لیکن یہ قاعدہ ہر جگہ جاری نہیں ہوسکتا، مثلاً اللہ تعالیٰ کے قول ''إنا هدیناه السبیل إما شاكرا واما كفوراً'' میں ''هدینا'' مفعول ثانی کی طرف بنفسہ متعدی ہے، اور ایصال کے معنی یہاں نہیں ہوسکتے، جیسا کہ ظاہر ہے کہ وصول کے بعد کفر ممکن نہیں، لہٰذا اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ یہاں هدایت متعدی ''الی'' کے واسطے سے ہے دراصل ''إنا هدیناه الی السبیل'' ہے لیکن اس سلسلے میں حق بات یہ ہے کہ هدایت کے کہاں کونسے معنی ہوں گے؟ اس کیلئے کوئی قاعدہ کلیہ نہیں محل اور موقع کے اعتبار سے ترجمہ کیا جائے گا۔

سواء الطریق
سیدھی راہ کی

قولہ سواء الطریق الخ

شارح کی تین سطروں پر مشتمل عبارت میں چار باتیں ہیں:

(۱) ''ای وسطہ '' سے متن کی وضاحت ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ''سواء'' وسط کے معنی میں ہے ''الطریق'' راستہ کو کہتے ہیں تو اس اعتبار سے ''سواء الطریق'' کے معنی وسط طریق کے ہیں یعنی راستے کا درمیان اور بیچ جو منزل مقصود تک پہنچادے، پھر یہاں یہ سمجھئے کہ درمیانی راستہ اپنے اوپر چلنے والے کو قطعی اور یقینی طور پر منزل مقصود تک پہنچا دیتا ہے لیکن راستے کے اطراف سے کوئی اگر چلے تو منزل تک رسائی یقینی نہیں ہے بلکہ راستے کے گم ہونے کا خطرہ ہوتا ہے۔ مثلاً مکہ جانے کیلئے تین راستے ہو ، اسطرح

اب جو راستہ درمیان کا ہے وہ سیدھا اور قریب ہے جبکہ دونوں طرفین کے راستے بھی مکہ تک جاتے ہیں، مگر ان پر چل کر رسائی یقینی نہیں۔

(۲) ''وھذا کنایۃ '' سے یہ دوسری بات ہے، جو دراصل آگے وارد ہونے والے تین اعتراضات کی تمہید ہے، اس تمہید کا حاصل یہ ہے کہ لغت میں کنایہ کے معنی کسی شئے کو صاف طور پر ظاہر نہ کرنے کے ہیں اصطلاح میں اسکے معنی ہیں کہ لازم بول کر ملزوم مراد لیا جائے یا ملزوم بول کر لازم مراد لیا جائے اب یہاں شارح فرماتے ہیں کہ ''وھذا'' یعنی ''وسط طریق'' کنایہ ہے طریق مستوی سے، کیونکہ کنایہ کا مدار لزوم پر ہیں اور یہ دونوں متلازم ہیں اسلئے کہ ''وسط الطریق'' لازم ہے اور ''الطریق المستوی'' اس کا ملزوم ہے ایسے ہی ''الطریق المستوی'' لازم ہے اور ''وسط الطریق'' اس کا ملزوم ہے۔ یعنی دونوں ایک دوسرے کو لازم بھی ہیں اور ملزوم بھی ہیں، ہر ایک بول کر دوسرا مراد لیا جاسکتا ہے نقشے میں ''وسط الطریق'' اور

''الطریق المستوی'' پر غور کرو، مکہ کی طرف جانے والا جو درمیان کا راستہ ہے وہی سیدھا بھی ہے اور جو سیدھا ہے وہی درمیان بھی ہے، ولیس ھذا الا التلازم۔

(۳) ھذا مراد من الخ سے اب دوانی پر ہونے والے اعتراض کا جواب ہے یہاں پہلے سمجھنا چاہیئے کہ ''تہذیب'' علامہ تفتازانی کی ہے، جبکہ اسکی ایک شرح علامہ جلال الدین نے بھی لکھی ہے، جس کا نام ''ملا جلال'' ہے پھر عبداللہ یزدی اور ابوالفتح دونوں جلال الدین دوانی کے شاگرد ہیں، اب سمجھے کہ علامہ دوانی نے ''سواء الطریق'' کی تفسیر ''الطریق المستوی'' اور ''الصراط المستقیم'' سے کی ہے تو اس پر ابوالفتح نے اعتراض کیا ہے کہ لغت میں ''سواء'' وسط کے ہیں اس کے علاوہ اسمیں درج ذیل تکلفات ہیں۔

(الف) آپ نے سواء مجرد کو بمعنی ''استواء'' مزید کے لیا، تو اب بنا ''استواء الطریق''۔

(ب) آپ نے ''استواء'' مصدر کو پھر ''مستوی'' اسم فاعل کے معنی میں لیا اب ہوا ''مستوی الطریق'' ''مستوی'' صفت ہے اور ''الطریق'' موصوف تو آپ نے ''مستوی'' کو مؤخر کر کے ''الطریق المستوی'' کہا۔

(ج) ''سواء الطریق'' (جو کہ ترکیب اضافی ہے) ''جرد قطیفة'' کی طرح اضافة الصفة الی الموصوف ہے اس کو آپ نے ''الطریق المستوی'' (جو کہ ترکیب توصیفی ہے) کی طرف منتقل کر دیا لہذا یہ تفسیر بہتر نہیں ہے لیکن عبداللہ یزدی نے اپنے استاد کا دفاع کرتے ہوئے کہا کہ علامہ دوانی نے جو ''سواء الطریق'' کی تفسیر ''الطریق المستوی'' اور ''الصراط المستقیم'' سے کی ہے، اسکی وجہ وہ نہیں جو آپ بیان کر رہے ہیں یہ تکلفات ان کے نہیں ہیں، بلکہ ان کا بھی اس سے اس طرح اشارہ ہے کہ ''سواء الطریق'' کے معنی ''وسط طریق'' کے ہیں اور وہ ''الطریق المستوی'' سے کنایہ ہے، یعنی دونوں میں تلازم ہیں۔

(۴) ثم المراد به الخ سے چوتھی بات کا ذکر ہے یعنی ''سواء الطریق'' کا مصداق کیا ہے؟ دو باتیں بطور تمہید کے سمجھیں۔

(الف) ''براعة استهلال'' کس کو کہتے ہیں، ''براعة استهلال'' کی تعریف یہ ہے

کہ ''وهى الإشارة فى خطبة إلى المطالب المندرجة فى ذلك الكتاب ''یعنی کتاب کے آغاز اور خطبہ میں ایسے الفاظ کو ذکر کرنا، جو کتاب کے مضامین اور مقاصد کے مناسب ہو، یعنی جس سے مسائل کتاب کی طرف اشارہ ہو۔

(ب) علامہ تفتازانی کے اس متن ''تہذیب'' کے دو حصے ہیں ایک حصہ منطق میں اور ایک حصہ عقائد میں (یعنی علم الکلام میں) جس حصہ کو اب ہم پڑھ رہے ہیں یہ منطق والا حصہ ہے، دوسرا حصہ عام طور پر موجود نہیں ہے اب یہاں یہ سمجھیں کہ ''سواء الطریق'' سے مراد کیا ہے؟ اس کا مصداق کیا ہے تو اسکے مصداق میں دو احتمال ہیں۔

اوّل: عقائد نفس الامری (یعنی عقائد حقہ) اور یہ مطلق ہے اس میں علی سبیل العموم عقائد اسلام اور عقائد منطق (علم المنطق) ہر دونوں داخل ہیں، کیونکہ دونوں میں عقائد نفس الامری یعنی عقائد حقہ ہوتے ہیں اور مطلب یہ ہوگا کہ اللہ نے عقائد نفس الامری کی طرف ہماری رہنمائی فرمائی ہے اور ظاہر ہے کہ نفس الامر میں علم کلام اور علم منطق ہر دونوں داخل ہیں، کیونکہ عقائد اسلامی کے مانند مسائل منطق بھی نفس الامر کے مطابق ہیں۔

''فان المنطق والكلام كلاهما طريقان الى الحق''

دوئم: یہ کہ ''سواء الطریق'' سے عقائد اسلام ہی مراد ہو (مقید ہو مطلق نہ ہو) یعنی اللہ نے عقائد اسلام کی طرف ہماری رہنمائی فرمائی، اب دونوں احتمالوں میں پہلا احتمال (یعنی جب ''سواء الطریق'' کا مصداق عقائد نفس الامری ہو) زیادہ راجح اور مناسب ہے، اسلئے کہ اس سے دو فائدے ہیں:

(۱) ایک تو یہ ہے کہ ''سواء الطریق'' مصنف کی کتاب ''تہذیب'' کے ہر دو حصوں (علم المنطق اور علم الکلام) کو شامل ہوگا۔

(۲) اور دوسرا فائدہ یہ کہ اسمیں ''براعة استهلال'' کا فائدہ بھی حاصل ہو رہا ہے، یعنی مصنف کی کتاب کے ہر دو حصوں کے مضامین کی طرف اشارہ بھی ہو رہا ہے۔

وجعل لنا التوفيق خير رفيق

اور توفیق کو اللہ نے ہمارے لئے بہترین ساتھی بنایا ہے

قوله وجعل لنا الخ

نحو میں آپ نے پڑھا ہے کہ ظرف زمان اور ظرف مکان کی طرح جار مجرور بھی ظرف واقع ہوتا ہے، یہاں ''لنا'' جار مجرور ظرف ہے، لیکن اس ظرف میں دو احتمال ہیں:

(۱) یا ''جعل'' کے ساتھ متعلق ہے۔

(۲) یا ''رفیق'' کے ساتھ متعلق ہے۔

مگر دونوں صورتیں اعتراض سے خالی نہیں اور وجہ یہ ہے کہ ''جعل'' کے بعد عام طور پر لام تعلیل مذکور ہوتا ہے (لام تعلیلیہ اسکو کہتے ہیں کہ جب وہ اپنے مدخول کو ماقبل کے لئے علت بنائے) اگر ''جعل'' کے ساتھ متعلق ہو جائے تو معنی یہ ہوں گے کہ اللہ تعالیٰ نے ہماری وجہ سے توفیق کو بہترین ساتھی بنایا، حالانکہ اللہ ہماری وجہ سے افعال نہیں صادر فرماتے ہیں تو گویا اس صورۃ میں باری تعالیٰ کے افعال کا ''معلل بالاغراض'' ہونا لازم آتا ہے۔ وهذا ليس بصحيح ۔شارح نے اوّل احتمال کو درست قرار دینے کیلئے جواب دیا ہے، کہ یہ اعتراض تو اس وقت لازم آتا ہے جب لام اگر تعلیل کا ہوتا، لیکن یہاں پر لام تعلیل کا نہیں بلکہ انتفاع کا ہے اور لام انتفاع تو قرآن مجید میں بھی موجود ہے ''جعل لكم الارض فراشا'' ای جعل لانتفاعكم الارض فراشاً۔

اگر دوسرے احتمال کی صورت میں ''رفیق'' کے ساتھ ''لنا'' کا ظرف متعلق ہو جائے تو اس صورت پر بھی اشکال ہے، اشکال سے قبل ایک ضابطہ سمجھئے کہ جو شئی معمول ہو مضاف الیہ کا (یعنی مضاف الیہ اسمیں عامل ہو)، تو اس معمول کا مضاف الیہ (عامل) پر مقدم کرنا درست نہیں چہ جائیکہ وہی معمول مضاف الیہ کے مضاف یعنی عامل کے عامل (کیونکہ مضاف عامل ہے مضاف الیہ میں اور مضاف الیہ کا اگر متعلق ہو تو وہ مضاف الیہ کا معمول ہوگا کیونکہ متعلق معمول ہی ہوتا ہے تو مضاف الیہ بھی عامل ہوگا) پر بھی مقدم ہو، اب اس دوسرے احتمال میں یہی اشکال ہی تو ہے، کہ خیر مضاف (عامل) ہے اور ''رفیق'' مضاف الیہ (معمول) ہے اور ''لنا'' ظرف اگر مضاف الیہ کے متعلق ہو، تو معمول بن جائے گا لیکن یہاں وہ صرف مضاف الیہ (عامل) پر نہیں بلکہ مضاف (عامل کے عامل) پر بھی مقدم ہے فيكف يجوز؟

اس اشکال کا جواب شارح نے یہ دیا کہ یہ ظرف ہے "والظرف مما یتوسع فیه مالا یتوسع فی غیرہ "لہٰذا اس میں جائز ہے کہ اپنے عامل بلکہ عامل کے عامل پر بھی مقدم ہو جائے اور ظرف میں اس وسعت کی وجہ یہ ہے کہ ظرف کے لئے عامل کا معمولی رائحہ (یعنی بو) بھی کافی ہوتی ہے اور عامل کا رائحہ اور بو تقدم اور تاخیر ہر دو صورت میں برابر پہنچتی ہے۔

قوله والاوّل اقرب لفظًا والثانی معنی الخ یہاں بتانا چاہتے ہیں کہ احتمال تو دونوں درست ہیں، مگران دونوں میں سے کونسا زیادہ مناسب ہے چنانچہ حاشیہ ملا عبداللہ نے اسکی یوں وضاحت کی ہے۔

"اما اقربیة الاوّل لفظاً فظاهر لاتصال العامل لمعموله وعدم ارتکاب خلاف الأصل یعنی "لنا" کو "جعل" کا متعلق بنانا باعتبار لفظ کے قریب ہے اور لفظ کے اعتبار سے یہ متعلق بنانا زیادہ مناسب ہے، کیونکہ ظرف کا متعلق اگر قریب ہو تو یہ زیادہ بہتر ہے اس پہلی صورت میں دوسرا دعویٰ ضمنی ہے یعنی "الاوّل اقرب لفظاً وابعد معنی" یہ صورت معنی کے اعتبار سے بعید ہے، کیونکہ لام تعلیل کا بھی تو احتمال ہے (لام انتفاع مراد لینے کے باوجود بھی) تو پھر یہ شبہ ہوگا کہ اللہ نے توفیق کو ہمارے لئے جو بہترین رفیق بنایا ہے اس میں اسکی کوئی غرض ہوگی۔ والثانی معنی اس میں بھی دوسرا دعویٰ ضمنی ہے ای الثانی اقربُ معنی وابعد لفظاً، مطلب یہ ہے کہ "لنا" کو "رفیق" کے متعلق قرار دینا معنی کے اعتبار سے قریب ہے، کیونکہ اس صورت میں اللہ پاک کے افعال کا معلل بالاغراض ہونے کا وہم وگمان باقی نہیں رہتا اور دوسرا جزء یعنی لفظ کے اعتبار سے بعید ہے کیونکہ "لنا" "رفیق" سے بہت پہلے ہے، عامل سے معمول مقدم ہے اور دونوں کے درمیان اتصال نہیں۔

والصلوة والسلام علی من ارسله هدًی

اور درود اور سلام اس شخص پر نازل ہو جس کو اللہ نے ھادی بنا کر بھیجا

قوله الصلوة الخ صلوٰۃ کے لغوی معنی میں تین قول ہیں (الف) تحریک الصلوین (ب) طلب الرحمة (دعاء) (ج) یہ لفظ مشترک ہے یعنی مختلف چیزوں کی طرف نسبت کرنے سے "صلواۃ" کے معانی بھی مختلف ہو جاتے ہیں صلوۃ کی نسبت جب اللہ کی طرف ہو تو

سے رحمت اور جب فرشتوں کی طرف ہو اس سے استغفار اور جب بندوں کی طرف نسبت ہو تو طلب رحمت اور جب وحوش وطیور کی طرف ہو تو تسبیح وتہلیل مراد ہے، مگر یہاں شارح بتانا چاہتے ہیں کہ صلوٰۃ کے اصل لغوی معنیٰ ''طلب رحمت'' کے ہیں لیکن اس پر سوال یہ ہوگا کہ جب عندالشارح صلوٰۃ کے راجح معنیٰ ''طلب رحمت'' کے ہیں، حالانکہ اسکی نسبت کبھی اللہ کی طرف بھی ہورہی ہے (یعنی صلوٰۃ اللہ) تو معنی یہ ہوگا اللہ کی طلب رحمت کرنا، حالانکہ اللہ کی ذات تو عالی وبرتر ہے وہ کسی سے رحمت کا طلب کیسے کرسکتا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ''صلوٰۃ'' کی نسبت جب اللہ کی طرف کی جائے، تو اس وقت ''صلوٰۃ'' کو ''طلب'' کے معنی سے مجرو (یعنی خالی) کیا جاتا ہے اور صلوٰۃ'' سے صرف ''رحمت'' کا معنی لیا جائے گا مجازاً کیونکہ حقیقی معنی ''طلب رحمت'' تو یہاں متعذر ہے اسلئے مجازی معنی کی ضرورت پڑی، لیکن پھر دوسرا اشکال یہ پیدا ہوگا کہ ''رحمۃ'' کے لغوی معنی تو ''رقة القلب'' کے ہیں اور اللہ تو اس سے منزہ ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں دراصل دوسرا مجاز بھی ہے یعنی ''صلوٰۃ'' سے مجازاً رحمت مراد ہے اور پھر رحمت سے مجازاً احسان مراد ہے (رحمت سے مجاز ''احسان'' اس لئے مراد ہے کہ ''رقة القلب'' دل کی نرمی، یہ احسان کرنے کے لئے سبب ہے پہلے ان کے دل میں نرمی آتی ہے بعد میں کسی پر ترس کھا کر احسان کرتا ہے، تو ''رقة القلب'' مسبب ہوا اور ''احسان'' سبب، تو یہاں مسبب کا ذکر کر کے سبب مراد لیا یہ مجاز ہی ہوتا ہے)

قوله على من ارسله الخ یہاں سے شارح کی غرض یہ ہے کہ مصنفؒ نے حضور ﷺ کے اسم گرامی کی تصریح چھوڑ کر صرف صفت رسالت پر اکتفاء کیا اس لئے کہ:

(۱) ''اجلالاً وتعظیماً'' یعنی تصریح نہ کرنا معزز وموقر کی خبر دیتا ہے، قابل احترام شخصیت کا نام نہ لینے کو عزت سمجھا جاتا ہے، جیسے ہم اپنے بڑوں کے نام نہیں لیتے ہیں۔

(۲) قاعدہ یہ ہے کہ جب موصوف کی صفت اس کے ساتھ ایسا خاص ہو کہ جب صفت کا ذکر کیا جائے تو ایک دم موصوف کی طرف ذہن جائے، تو اس وقت صفت کا ذکر کرنا کافی ہوتا ہے، تو یہاں پر نام گرامی کی تصریح نہ کرنا تنبیہ ہے اس بات پر کہ یہ وصف (رسالت) ایسا ہے، جس سے ذہن حضور ﷺ ہی کی طرف جاتا ہے۔ اور کسی کی طرف نہیں جاتا، یہاں ضمناً

یہ سمجھے کہ حضور علیہ السلام سے زیادہ تعظیم تو اللہ کی ہے مگر اس کے باوجود "الحمد للہ" میں اللہ کا نام صراحتاً ذکر ہے، کیونکہ قرآن میں اللہ کا نام سورۃ فاتحہ کی ابتداء میں صراحۃ ہے اور "إن اللہ وملائکتہ یصلون علی النبی" میں حضور علیہ السلام کی صفت ذکر ہے۔ شارح کی عبارت "فیما ذکر من الوصف" میں "من الوصف" "فیما" کے "ما" کا بیان ہے، اب تھوڑا اشکال یہ رہتا ہے کہ رسالت کے علاوہ بھی حضور ﷺ کے تو بہت اوصاف ہیں شجاعت، سخاوت وغیرہ۔ تو مصنفؒ نے خاص اس وصف رسالت کو کیوں ذکر کیا؟ اس کے شارح نے دو جواب دیئے ہیں۔

(الف) یہ وصف رسالت ہی دراصل باقی تمام اوصاف کمالیہ کو مستلزم ہے، اور یہ تمام اوصاف کمالیہ کو کیوں مستلزم ہے؟ اس لئے کہ مثلاً جو سخی اور بہادر ہو تو ضروری نہیں کہ وہ رسول بھی ہو مثلاً حاتم طائی سخی تھا اور حضرت عمرؓ بہادر تھے لیکن یہ دونوں رسول تو نہیں تھے، ہاں جو رسول ہوگا وہ سخی اور بہادر ہوگا تو رسالت تمام صفات کمالیہ کو مستلزم ہوئی اس لئے اس صفت کو اختیار کیا۔

(ب) خاص طور پر وصف رسالت ذکر کرنے میں حضور ﷺ کے مرسل ہونے کی تصریح ہوگئی، کیونکہ اگر اس صفت کے علاوہ اور کسی صفت کو ذکر کرتا تو چونکہ وہ رسالت کو مستلزم نہیں ہیں، اس لئے ان کے ذکر سے آپ ﷺ کے مرسل ہونے پر تصریح نہ ہوتی، اب سوال یہ پیدا ہوا کہ آپ ﷺ کے مرسل ہونے کی تصریح کا کیا فائدہ ہے؟

"فان الرسالة فوق النبوة" سے اس کا جواب ہے کہ بھائی! آنحضرت ﷺ کے مرسل ہونے کی تصریح سے آپکی عظمت شان ومقام کا بیان مقصود ہے وہ اس لئے کہ ساری کائنات میں جتنی خوبیاں اور صفات ہیں ان میں نبوت سب سے اعلیٰ صفت اور منصب ہے، لیکن نبوت سے بھی اعلیٰ درجہ کی صفت، صفت رسالت ہے فان المرسل ھو الخ، سے رسالت کے فوق النبوت کی وجہ بتلا رہے ہیں، یعنی رسالت فوق النبوت اس وجہ سے ہے کہ مرسل اس نبی کو کہتے ہیں جس کی طرف دین اور کتاب دونوں بھیجی گئی ہو، بخلاف نبی کہ وہ عام ہے جس کے پاس کتاب اور دین ہو یا کسی اور نبی کے تابع ہو لہٰذا "مرسل" "نبی ہے مع امر زائدٍ" کے، تو

اس سے ثابت ہوا کہ آپ ﷺ صرف نبی نہیں بلکہ رسول بھی ہیں جس سے آپ کی عظمت کا پتہ چلتا ہے۔

قولــہ هُدًى الخ یہاں پہلے ایک قاعدہ یہ سمجھنا چاہیئے کہ جب کوئی اسم نکرہ منصوب ہوتو اس وقت عام طور سے ترکیب کے اس میں دو احتمال ہوتے ہیں، یا تو وہ ماقبل کے لئے مفعول بنتا ہے یا حال واقع ہوتا ہے ''ھدًی'' کا لفظ بھی چونکہ اسم نکرہ منصوب ہے، اس لئے یہاں بھی یہی دو احتمال ہیں ایک احتمال یہ ہے کہ یہ ''ارسلہ'' فعل کا مفعول لہ ہے دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ ''ارسل'' کی ضمیر فاعل سے یا ''ھاء'' ضمیر مفعول سے حال واقع ہو، مگر یہاں دونوں احتمالوں پر اشکال ہے، پہلے احتمال پر اشکال سے قبل بطور تمہید دو باتیں سمجھیں۔

(۱)۔۔۔مفعول لہ ہمیشہ ماقبل فعل کے لئے علت ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ اس میں فعل کو ''فعل معلل بہ'' کہتے ہیں۔

(۲)۔۔۔مفعول لہ سے لام کے مقدر کرنے کی ایک شرط ہے وہ یہ کہ فعل معلل اور مفعول لہ کا فاعل ایک ہو (اگر فاعل مختلف ہوتو اختلاف فاعل کی وجہ سے لام مفعول لہ میں ظاہر ہوگا جیسے: ''والخیل والبغال لترکبوھا'' ای خلق الخیل الخ ''تو یہاں ''خلق'' فعل ہے ''لترکبوھا'' مفعول لہ ہے لیکن دونوں کا فاعل الگ الگ ہے یعنی ''خلق'' کا فاعل لفظ جلالہ (اللہ) ہے اور مفعول لہ ''لترکبوھا'' میں رکوب کا فاعل مخلوق ہے، اس لئے مفعول لہ میں ''لام'' مقدر نہیں، بلکہ ظاہر ہے اور کبھی تو فاعل کے اختلاف کی وجہ سے ''لام'' کے بجائے ''من'' ہوتا ہے مثلاً جیسے ''یحسبھم الجاھل اغنیاء من التعفف'' میں ''یحسب'' کا فاعل ''الجاھل'' ہے اور ''من التعفف'' مفعول لہ میں ''تعفف'' کا فاعل مجاہد فقیر ہے اس لئے مفعول لہ کے ساتھ ''من'' ظاہر ا ہے) اب ان دونوں باتوں کی وضاحت ایک مثال سے سمجھے مثلاً ''ضربت زیدًا تادیباً'' مفعول لہ ہے جو کہ فعل ''ضرب'' کے لئے علت ہے اور لام مقدر ہے ''ای لتادیب'' یعنی زید کا ضرب ادب دینے کی وجہ سے ہے، تو یہاں ''ضرب'' فعل کو ''معلل بہ'' کہیں گے، نیز مفعول لہ سے لام کے حذف ہونے کی شرط بھی پائی جاتی ہے کہ فعل معلل بہ ضرب اور مفعول لہ (تادیباً) کا فاعل ایک ہے

یعنی صرف متکلم ہے، مطلب یہ ہوگا کہ زید کو مارنے والا متکلم ہے اور ادب دینے والا بھی متکلم ہے، جب یہ دو باتیں سمجھ میں آ ئیں۔

تو اب پہلے احتمال پر اشکال کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر ''ھدی'' ''ارسل'' فعل کا مفعول لہ ہو جائے تو یہاں فعل معلل به (ارسله) کا فاعل لفظی تو اللہ ہے (اس لئے کہ مرسل بھیجنے والا تو اللہ ہی ہوتا ہے) اور مفعول لہ (ھدی) کا فاعل معنوی رسول اکرم ہے (اس لئے کہ ھدایت کے لئے تو آپ علیہ السلام ہیں تو یہاں ''ھدی'' کا فاعل اگرچہ لفظی طور پر علیہ السلام نہیں، لیکن معنوی طور پر تو ہے) حالانکہ شرط تو پہلی گزری، کہ مفعول لہ سے لام کے مقدر کرنے کی شرط یہ ہے کہ فعل معلل بہ اور مفعول لہ کا فاعل ایک ہو'' واذا فات الشرط فات المشروط '' لہٰذا ''ھدی'' کے مفعول لہ کا احتمال تو ختم ہوا پھر یہ کیوں مفعول لہ ہو سکتا ہے؟ یہاں اس اشکال کا جواب شارح نے یوں دیا کہ جب ''ھدی'' ''أرسل'' فعل کا مفعول لہ واقع ہو جائے تو اس صورۃ میں یہ طے ہے کہ ''ھدًی'' سے مراد اللہ کی ہدایت ہے نہ ھدایت الرسول (ہاں پیغمبر پاک علیہ السلام ہدایت کے لئے سبب ضرور ہوں گے، اصل ھدایت اللہ کی ہوگی) تو جب دونوں (فعل معلل بہ یعنی ''ارسل'' اور مفعول لہ یعنی ''ھدًی'') کا فاعل ایک ہوا (جو کہ اللہ ہے) اس لئے کوئی اشکال نہیں رہا۔ شارح کی عبارت کی تشریح یہ ہوگی حتی یکون ای المفعول له، یعنی ''ھدًی'' سے ھدایت اللہ اسلئے مراد ہے تا آنکہ ہو جائے یہ مفعول له، فعلا فعل ہو جائے (فعل سے مراد لغوی معنی ہے ورنہ مفعول لہ کیسے فعل اصطلاحی واقع ہوگا) لفاعل الفعل المعلل به، فعل معلل به (أرسل) کے فاعل کیلئے۔ معلل کا مطلب یہ ہے جس کی علت ذکر کی گئی ہو، ظاہر ہے کہ وہ علت مفعول لہ ہے، به کی ضمیر مفعول لہ کی طرف لوٹ رہی ہے اسلئے ''معلل به'' سے یہاں مراد ''أرسل'' فعل ہے، حاصل یہ کہ مفعول لہ جس فعل کی علت ہو وہ فعل جس فاعل کا فعل ہو، تو مفعول لہ کے لئے بھی اسی فاعل کا فعل ہونا ضروری ہے، چنانچہ یہ ''ھدًی'' علت ہے ''ارسل'' فعل کے لئے، یعنی اللہ نے آپ علیہ السلام کو رسول بنایا ہے ھدایت کے لئے اور یہ ھدایت اللہ کا فعل ہے یعنی ہدایت کرنے والا اللہ ہے لہٰذا اسی ھدایت کا فاعل اور ''ارسل'' کا فاعل ایک ہو گیا

ہے۔یہی وجہ تو ہے کہ ''ھدًی'' ''ارسل'' فعل کا مفعول لہ بن رہا ہے۔

دوسرے احتمال (یعنی جب ''ھدًی'' کو حال بنائیں) پراشکال سے قبل دو قاعدے سمجھیں۔

(۱)۔۔۔مصدر کبھی تو اسم فاعل اور کبھی اسم مفعول کے معنی میں آتا ہے۔

(۲)۔۔۔حال جب مفرد ہو تو وہ ذوالحال پر محمول ہوتا ہے (کیونکہ حال ذوالحال کے ساتھ چونکہ خاص ہوتا ہے، لہٰذا اسی پر حمل ہوگا) لیکن حمل میں پھر یہ قاعدہ ہے کہ صرف وصف کا حمل ذات پر نہیں ہوسکتا ہے مثلاً جاء زیدٌ عالماً کہنا صحیح ہے مگر ''جاء زید علماً'' کہنا صحیح نہیں کہ اس میں حمل الصفة علی الذات لازم آتا ہے۔اب اشکال یہ ہے کہ آپ جو ''ھدی'' کو ''ارسلہ'' کی ضمیر فاعل یا ضمیر مفعول سے حال بنائیں گے، تو وہ دونوں ضمیریں تو ذات کی طرف راجع ہیں (اس لئے کہ ضمیر فاعل ''اللہ'' کی طرف راجع ہے اور ضمیر مفعول حضور علیہ السلام کی طرف راجع ہے اور یہ دونوں ذات ہیں) اور ''ھدیٰ'' مصدر ہے (جو کہ وصف ہوتا ہے) اب اگر ''ھدیٰ'' کو حال بنائیں گے تو ''الحال محمول علی ذی الحال'' اور یہاں اگر حمل کریں گے تو حمل الوصف (ھدیٰ) علی الذات لازم آتا ہے، اس کے شارح نے دو جواب دیئے ہیں۔

(الف) حسب قاعدہ اوّل: (کہ مصدر کبھی اسم فاعل اور کبھی اسم مفعول کے معنی میں ہوتا ہے، یہاں پر یہ مصدر ''ھدیٰ'' ھادیاً (اسم فاعل) کے معنی میں ہو کر ''ارسلہ'' فعل کے فاعل یا مفعول سے حال واقع ہوسکتا ہے (فاعل سے حال ہونے کی صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ ''ارسل اللہ حال کونہ ھادیاً'' اللہ نے حضور علیہ السلام کو رسول بنا کر بھیجا درآنحالیکہ اللہ ہادی ہے اور مفعول سے حال واقع ہونے کی صورۃ میں معنی یہ ہوں گے کہ ''ارسلہ ای ارسل اللہ محمد احال کون محمدھادیاً'' یعنی اللہ نے نبی پاک کو رسول بنا کر بھیجا درآنحالیکہ حضور علیہ السلام راہبر ہے۔اس وقت ہادی کے معنی راہ دکھانے والے کے ہوں گے، کیونکہ ہادی تو اللہ ہے) اب جب کے مصدر ''ھدی'' کو ھادی کے معنی میں لیا تو یہ ''ذات'' بن گیا ''وحمل الذات علی الذات جائز'' لہٰذا اس کا حال بننا درست ہوا۔

(ب) دوسرا جواب یہ ہے کہ "ھدیٰ" کو اپنے معنی مصدری پر برقرار رکھتے ہوئے "ارسلہ" کے فاعل یا مفعول سے حال واقع کیا جائے اور حال (جو کہ مصدر ہے یعنی "ھدیٰ") کا حمل ذوالحال (ضمیر فاعل یا مفعول جو کہ ذات ہیں) پر علی سبیل المبالغۃ ہو، جیسے "زیدٌ عدلٌ" کہ زید اتنا زیادہ عادل ہے کہ زیادہ عدل کی وجہ سے خود سراپا عدل بن گیا، ایسے ہی یہاں پر کہا جائے گا کہ اللہ پاک یا رسول پاک اتنے ہادی ہیں کہ زیادہ ہادی ہونے کی وجہ سے گویا وہ خود ھدایت بن گئے۔

(ج) شارح کے دو جوابوں کے علاوہ ایک تیسرا خارجی جواب بھی ہوسکتا ہے کہ یہاں "مجاز فی الحذف" ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ مصدر سے پہلے مضاف کو مقدر مانا جائے ای "ذاھُدی" لہٰذا اب کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی۔

هو بالا هتداء حقيق
(جس کو اللہ نے بھیجا اس حالت میں) کہ وہ ایسی ہدایت ہے کہ پیروی کئے جانے کے سزاوار ہے

قوله هو بالاهتداء الخ: یہاں دو باتیں ہیں (۱) شارح نے ایک اشکال کا جواب دیا ہے (۲) جملہ اسمیہ "هو بالاهتداء حقيق" کی ترکیب کیا ہے؟ یہاں اوّلاً سمجھنا چاہیئے کہ مصدر مبنی للفاعل (یعنی مصدر معروف) ہوتا ہے یا مبنی للمفعول (یعنی مصدر مجہول) ہوتا ہے، اب اشکال یہ ہے کہ "اھتداء" مصدر ہے اور اس کے معنی ہیں ھدایت حاصل کرنا، ھدایت پانا پھر "ھو" کی ضمیر یا تو لوٹ رہی ہے اللہ کی طرف اور یا یہ کہ ضمیر لوٹ رہی ہے "مَن" کی طرف (جس سے مراد ہے حضرت علیہ ﷺ) ضمیر کا مرجع اگر اللہ ہے تو معنی یہ ہوگا کہ اللہ پاک ھدایت یافتہ ہونے کا زیادہ حقدار ہیں اب مطلب یہ ہوگا کہ اللہ کی ہدایت ذاتی نہیں بلکہ کسی غیر سے حاصل شدہ ہے حالانکہ یہ تو کفر کی بات ہے اور اگر ضمیر کا مرجع حضور علیہ السلام ہو تو معنی یہ ہوگا کہ آپ علیہ السلام ہدایت پانے کا زیادہ حقدار ہیں اگر چہ آپ علیہ السلام نے اللہ سے ہدایت حاصل کی ہے، لیکن نفس لفظ اس کا احتمال رکھتا ہے کہ آپ نے کسی شخص سے ہدایت حاصل کی ہے اور یہ غلط ہے؟ شارح نے اس کا جواب دیا ہے

کہ ''اھتداء'' مصدر کو اگر مبنی للفاعل (مصدر معروف) لے لیں تو اس کا معنی اس طرح ہوگا کہ '' اُن ''کو بمعہ فعل معلوم کے ذکر کر کے یوں کہنا پڑے گا'' بالا ھتداء ای بأن یھتدی '' (یعنی کہ دوسرے سے ہدایت حاصل کریں) اور اگر ''اھتداء'' مبنی للمفعول لے لیں تو'' ان ''کو بمعہ فعل مجہول کے ذکر کر کے یوں کہنا پڑے گا'' أی بان یُھتدی بہ ''(یعنی ہدایت حاصل کی جائے اللہ یا آنحضرت ﷺ کے سبب سے، تو اشکال تب وارد ہوتا ہے جب ہم مصدر مبنی للفاعل کی صورت اختیار کر لیتے، حالانکہ یہاں'' مصدر مبنی للمفعول ''والی صورت مراد ہے اور معنی یہ ہے کہ اللہ یا رسول ہدایت پائے جانے کے لائق ہیں۔ ہاں چھوٹا سا اشکال یہ ہوتا ہے کہ ''اھتداء'' تو فعل لازم کا مصدر ہے (اھتدی یھتدی کا مصدر ہے)، حالانکہ فعل لازم سے مجہول و مفعول نہیں آتے تو یہاں ''اھتداء'' مبنی للمفعول کیونکر ہوگا؟ اس کا جواب بھی شارح نے دیا ہے کہ فعل لازم کو متعدی بنانے کے کئی طریقے ہیں ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ ''باء'' کے ذریعے بھی فعل لازم متعدی بنتا ہے اور یہاں ایسا ہی کیا یعنی'' بان یُھتدی بہ ''اب'' ھو بالا ھتداء حقیق ''پورا جملہ کی ترکیب یوں ہوگی۔

ھو مبتداء باحروف جار الاھتداء مجرور، یہ جار مجرور متعلق مقدم ہوا حقیق کے لئے، حقیق خبر برائے مبتدا ہو کر یہ جملہ اسمیہ ہوگا، لیکن اب یہ پورا جملہ ترکیب میں کیا واقع ہے؟ اس میں چار احتمال ہیں:

(۱)۔۔۔یا تو صفت ہے ''ھدیً'' کی، تو پھر یہ جملہ محل نصب میں ہوگا اس لئے کہ موصوف ''ھدیً'' منصوب ہے، معنی یہ ہوگا کہ اللہ نے محمد ﷺ کو ایسا ھادی بنا کر بھیجا کہ اللہ یا آپ ہدایت پائے جانے کے لائق ہیں یعنی کہ ان سے راہ پائی جائے۔

(۲)۔۔۔یا یہ حال مترادفہ ہے (اگر ایک ذو الحال سے کئی حال واقع ہو رہے ہو، تو ان کو احوال مترادفہ کہتے ہیں اور اگر ذو الحال تو ایک ہو اور اس کا حال بھی ایک ہو، مگر اس حال سے پھر آگے حال واقع ہو تو اس کو حال متداخلہ کہتے ہیں)۔

لہٰذا یہ جملہ حال ہے اس سے جس سے'' ھدیً ''حال ہے یعنی اگر'' ھدیً ''حال بنے ھو ضمیر سے، تو یہ بھی اس سے حال ثانی بنے گا اور اگر'' ھدیً ''''ہ'' ضمیر مفعول سے حال ہو تو یہ بھی

اس سے حال ثانی واقع ہوگا۔

(۳)۔۔۔یا یہ حال متداخلہ ہے یعنی" ھدی" چاہے "ھو" ضمیر سے یا "ہ" ضمیر سے حال ہو، لیکن یہ جملہ" ھدی" سے اس وقت حال واقع ہوگا جب کہ" ھدی" ھاد کے معنی میں ہو" ھاد" میں ضمیر سے حال واقع ہوگا (اصل ذوالحال سے نہیں) اب جب کہ یہ جملہ ماقبل سے حال واقع ہو، چاہے حال مترادفہ ہو یا متداخلہ ہر دو صورتوں میں ترجمہ یہ ہوگا" صلوٰۃ وسلام ہو اس ذات پر جس کو ہادی بنا کر اللہ نے بھیجا ہے اس حال میں کہ وہ (اللہ پاک یا حضور علیہ السلام) اس لائق ہیں کہ ان کے ساتھ راہ پائی جائے۔

(۴)۔۔۔اس جملہ میں ایک احتمال یہ بھی ہے کہ یہ جملہ مستانفہ ہو (جو جملہ کسی سوال مقدر کے جواب میں واقع ہو کہ جس سوال کو جملہ متقدمہ چاہتا ہے، اس کو جملہ مستانفہ کہتے ہیں) لہٰذا جب یہاں" ارسلہ ھدی" کہا تو سوال پیدا ہوا لما ارسلہ ھدی؟ کہ ان کو ہادی بنا کر کیوں بھیجا؟ اس کا جواب مصنف نے" ھو بالاھتداء حقیق" سے دیا کہ ان کو ہادی بنا کر اس لئے بھیجا کہ وہ اس امر کہ آپ کے ذریعے ہدایت قبول کی جائے لائق ہے، اس صورت میں" ھو" کا مرجع صرف حضور علیہ السلام ہوں گے۔

ونوراً به الاقتداء يليق

اور ایسا نور ہے کہ اس سے ہدایت پایا جانا لائق ہے

اجمال:

(۱)۔۔۔ "نورا" کی ترکیبی حیثیت کیا ہے؟ ترکیب میں کیا واقع ہے؟

(۲)۔۔۔ "بہ" کا تعلق" الاقتداء" سے ہے یا" یلیق" سے۔

(۳)۔۔۔اس کے بعد دو اعتراضات اور اس کے جوابات ہیں۔

تفصیل

پہلی بات: مصنف کے قول" نوراً" اور اس کے بعد والے جملہ" به الاقتداء يليق" میں وہی احتمالات ہیں کہ جو" ھدی ھو بالاھتداء حقیق" میں مذکور ہوئے لہٰذا اس پر قیاس کر لیا جائے تفصیل اس کی یہ ہے:

(۱) کہ "ھدی" کی طرح "نوراً" بھی فعل "ارسلہ" سے مفعول لہ یا حال واقع ہو سکتا ہے۔ اگر مفعول لہ واقع ہو تو یوں کہا جائے گا کہ "ارسلہ نوراً" ای تنویراً (یعنی نوراً اگرچہ روشنی کے معنی میں ہے لیکن یہاں مجازاً "تنویراً" کے معنی میں ہے یعنی روشن کرنا) اور اس سے مراد اللہ تعالیٰ کی "تنویراً" (روشن کرنا) ہے "حتی یکون المفعول له فعلا لفاعل فعل المعلل به" وجہ مفعول لہ ہونے کی وہی ہے جو "ھدی" میں مذکور ہوئی۔

(۲) یا "نوراً" "ارسلہ" کی ضمیر فاعل یا ضمیر مفعول سے حال بنایا جائے، اگر ضمیر فاعل سے حال ہو تو مطلب یہ ہوگا "ارسلہ نوراً" ای ارسل الله الرسول حال كون الرسول منوّرًا یعنی آپ ﷺ روشن ہیں۔ (بتاویل اسم مفعول) یا "نوراً" حال کو ماقبل ذوالحال پر مبالغة حمل کریں جیسے کہ "زید عدل" میں حمل ہوتا ہے۔ یعنی آپ ﷺ کی روشن ہدایت اتنی زیادہ ہے حتی کہ خود نور ہو گئے۔ شارح کی عبارت "مع الجملة التالية" (آنے والے جملے) سے مراد "به الاقتداء يليق" والا جملہ ہے اب اس جملے "به الاقتداء يليق" کا تعلق اپنے ماقبل سے ایسا ہی ہے جیسا کہ "هو بالاهتداء حقيق" کا اپنے ماقبل سے، یعنی "به الاقتداء يليق" جملہ کو یا تو "نوراً" کی صفت بنائی جائے مطلب یہ ہوگا کہ اللہ نے حضور علیہ السلام کو ایسا نور یعنی منور بنا کر بھیجا کہ آپ اقتداء کئے جانے کے لائق ہیں یعنی ہمارے لئے لائق یہ ہے کہ ان کی اقتداء کریں (اھتداء کی طرح اقتداء بھی مصدر مجہول ہے "ای بان يُقتدى به") یا از قبیل حال مترادفہ یا حال متداخلہ مانا جائے یعنی "نوراً" اور "به الاقتداء يليق" دونوں کو "ارسل" کے فاعل یا ضمیر مفعول سے حال قرار دیا جائے تو یہ حال مترادفہ ہوگا یا "أرسل" کے فاعل یا ضمیر مفعول سے یا "أرسل" کے فاعل یا ضمیر مفعول سے "نوراً" کو حال قرار دیا جائے اور پھر "نوراً" جو "منوراً" کے معنی میں ہے، اسکی ضمیر سے "به الاقتداء يليق" کو حال قرار دیا جائے اس صورت میں یہ دونوں حال متداخلہ ہوں گے یا پھر اس کو جملہ استینافیہ کہا جائے، سوال پیدا ہوا کہ "لما ارسله نوراً" یہ جملہ اس کا جواب ہے کہ اقتداء کے لئے روشنی چاہیئے اور آپ صفت کے اعتبار سے نور تھے اسلئے اقتداء کئے جانے کے لائق ہوئے۔

دوسری بات ''بـــه'' کے متعلق پچھلے سبق میں بتایا تھا کہ ''بالاهتداء'' جار مجرور مقدم ''حقیق'' خبر سے متعلق ہے، لیکن یہاں ''بـه'' میں ایسا نہیں، بلکہ ''بـه'' کے متعلق میں دو احتمال ہیں

(الف) ''یلیق'' خبر سے متعلق ہو (ب) ''الاقتداء'' کے ساتھ متعلق ہو، پہلا احتمال درست نہیں، کیونکہ جب ''به'' ''یلیق'' سے متعلق ہوگا تو عبارت یہ ہوگی ''الاقتداء یلیق به ای اقتداء نایلیق به'' کیونکہ ''الاقتداء'' میں الف لام عوض عن المضاف الیه ہے، معنی یہ ہوگا کہ ہماری اقتداء کرنا حضور علیہ السلام کے لئے لائق ہے یعنی ہمارا اقتداء کرنا حضور کے لئے کمال کا سبب ہے حالانکہ ہمارے اقتداء کی حضور کو ضرورت نہیں وہ خود کامل ہیں ہاں ہم جو حضور کی اقتداء کرتے ہیں یہ ہمارے لئے باعث مرتبہ ہے۔ لہٰذا احتمال ثانی درست ہوگا، کیونکہ جب ''بـه'' ''الاقتداء'' کے ساتھ متعلق ہو، تو عبارت یوں ہوگی ''الاقتداء بـه یـلیق ای اقتداء نابه یلیق'' مطلب یہ ہوگا کہ ہمارے لئے لائق یہ ہے کہ محمد عربی ﷺ کی اقتداء کریں تو اس سے ہمارے اندر کمال پیدا ہوگا۔

تیسری بات ''وتقدیم الظرف'' سے شروع ہے یہاں دو اعتراضات ہیں، مگر پہلے بالترتیب تین قاعدے سمجھے۔

(الف) ظرف جس کے ساتھ متعلق ہوتا ہے تو وہ متعلق دراصل ظرف کا عامل ہوتا ہے اور ظرف معمول ہوتا ہے۔

(ب) عام طور پر معمول عامل سے مقدم نہیں ہوتا بلکہ مؤخر ہوتا ہے۔

(ج) ''تقدیم ماحقه التاخیریفید الحصر والاختصاص'' کسی مؤخر چیز کو اگر مقدم کریں تو اس سے حصر اور اختصاص کا فائدہ ہوتا ہے (جیسے ''ایـاك نـعبد'' میں ''نـعبد'' فعل پر مفعول بہ مقدم ہے، اس لئے معنی یہ ہوگا کہ صرف تیری ہی عبادت کرتے ہیں ''ای نخصك بالعبادة'' ان تین اصول کو پیش نظر رکھتے ہوئے اعتراض کو سمجھئے وہ یہ کہ ''به الاقتداء'' میں ''بـه'' ظرف (معمول) ہے اور مقدم ہے، جب کہ ''الاقتـداء'' متعلق (عامل) ہے اور مؤخر ہے، حالانکہ حسب قاعدہ معمول اپنے عامل سے مقدم تو نہیں ہوتا ہے تو

یہاں کیوں ایسا ہے؟اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں معمول اپنے عامل سے مقدم اس لئے رکھا تا کہ بحسب قاعدہ (ج) کے حصر کا فائدہ دے،اور حصر کا معنی یہاں اس طرح ہوگا کہ ہمارے لئے صرف آپ ﷺ ہی کی اقتداء کرنا لائق ہے (نہ کہ کسی اور نبی کی)" وللا شارۃ" شارح کی عبارت کی عبارت" ولقصد الحصر "پر عطف ہے اور مطلب یہ ہے کہ جب ہماری اقتداء صرف پیغمبر پاک ﷺ کے ساتھ خاص ہے تو اس سے اس بات کی طرف اشارہ بھی ہوگیا کہ آپ کا دین اس سے پہلے والے تمام ادیان کے لئے ناسخ ہیں اور تمام ادیان منسوخ ہیں۔اب اس پر اشکال یہ ہے کہ حصر کی دو قسمیں ہیں:

(۱) حصر حقیقی: (جو ماعداء کے اعتبار سے ہو، یعنی اس کے علاوہ تمام چیزوں کے اعتبار سے ہو)

(۲) حصر اضافی: (جو بعض کے لحاظ سے ہو اور بعض کے لحاظ سے نہ ہو)

اب اگر حصر حقیقی مراد لیں تو معنی یہ ہوگا۔کہ آپ ہی کی اقتداء کرنا ہمارے لئے لائق ہے (کسی اور کی نہیں) تو ائمہ اربعہ امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی، امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ کی اقتداء ہم کیوں کرتے ہیں؟ بلکہ شارح تو شیعہ ہے یہ تو بارہ اماموں کی اقتداء کرتا ہے تو حصر حقیقی درست نہیں۔

اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ ان ائمہ اربعہ کی اقتداء درحقیقت آپ ﷺ ہی کی اقتداء ہے لہٰذا حصر حقیقی درست ہوا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں حصر حقیقی نہیں، بلکہ حصر اضافی ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ ہماری اقتداء پیغمبر پاک تک خاص ہے (نہ دوسرے انبیاء کے ساتھ) باقی ائمہ کی جو اقتداء ہم کرتے ہیں تو یہ ائمہ انبیاء تو نہیں لہٰذا یہ حصر اضافی بنسبت انبیاء علیہم السلام کے ہیں (نہ بنسبت ائمہ کے)۔

وعلى آله واصحابه الذين سعدوا في مناهج الصديق بالتصديق

اور اس کے آل واصحاب پر جو سچائی کے تمام راہوں میں تصدیق کے سبب سے نیک بخت ہوئے

قوله وعلى اله الخ: ا۔۔۔" آل" کے بارے میں ایک عام خیال تو یہ ہے کہ" آل" اصل میں" اھل" تھا، ھاء کو ہمزہ سے بدل دیا خلاف القیاس پھر اس ہمزہ کو" امن" کے

قانون سے الف سے بدلا، تو ''آل'' ہوا اور دلیل اس اصل پر یہ ہے کہ اہل عرب کے ہاں یہ قاعدہ مسلمہ ہے کہ ''التصغیر یرد الأشیاء الی اصلها ''یعنی کسی بھی اسم کی تصغیر نکالنے سے اسم کے جتنے بھی حروف اصلی ہوتے ہیں سب کے سب موجود ہوتے ہیں، جیسے یہاں ''آل'' کے بارے میں ہمیں معلوم نہیں کہ اس کا اصل کیا ہے تو ہم نے اس کی تصغیر تلاش کی جو کہ ''اُھیل'' ہے جس سے معلوم ہوا کہ ''آل ''میں دراصل ''ھاء'' ہے۔

۲۔۔۔لیکن امام کسائیؒ کا یہ قول ہے کہ میں نے ایک فصیح اعرابی کو'' آل أویل أھل أھیل '' کہتے ہوئے سنا، لہٰذا اس قول سے معلوم ہوتا ہے کہ'' اھیل '''' اھل '' کی تصغیر ہے اور ''آل'' کی تصغیر ''اویل'' ہے چنانچہ اس وقت مسئلہ بالکل آسان ہوجاتا ہے کیونکہ ''آل'' اصل میں ''اَوَل'' ہوگا اب ''قال'' کے قانون سے واو کو الف سے بدل دیا تو ''آل'' بن گیا۔ ''آل'' اور ''اھل'' میں استعمال کے اعتبار سے فرق بتلا رہے ہیں، دونوں میں فرق یہ ہے۔

(الف)۔۔۔''اھل'' ذوی العقول اور غیر ذوی العقول دونوں کیلئے استعمال ہوتا ہے اور ''آل'' صرف ذوی العقول (انسان، جن اور فرشتے) کے لئے آتا ہے، لہٰذا ''اھل بیت'' ۔''اھل مصر'' کہیں گے ''آل بیت و آل مصر'' نہیں کہیں گے۔

(ب)۔۔۔اھل اشراف اور غیر اشراف ہر دونوں کے لئے آتا ہے مثلاً ''اھل حجام'' و ''اھل فرعون'' اور ''آل'' ذوی العقول میں بھی صرف اشراف کے لئے استعمال ہوتا ہے خواہ دنیاوی اعتبار سے اشراف ہو جیسے کہ ''آل فرعون'' یا اخروی اعتبار سے جیسے ''آل نبـی '' لہٰذا ''آل حجام'' نہیں کہہ سکتے ہیں۔(ج) ''آل'' کا لفظ اشراف میں سے بھی صرف مذکر کے واسطے استعمال ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ آل فاطمہ نہیں کہہ سکتے جبکہ اہل کا لفظ ہر دو کیلئے مستعمل ہے۔ ''وآل النبی ﷺ'' سے شارح نے دو باتیں ذکر کی ہیں۔

(۱)۔۔۔'' آله '' کی ضمیر کا مرجع ''من '' ہے جو ''من ارسله ''میں واقع ہے اور جس سے مراد نبی علیہ السلام ہیں۔

(۲)۔۔۔آل رسول ﷺ کے مصداق کا اظہار کہ وہ کون لوگ ہیں یوں تو علماء کا اس میں اختلاف ہے کہ آپ ﷺ کے ''آل'' میں کون داخل ہیں؟ بعض کہتے ہیں کہ وہ بنی ہاشم ہیں

اور بعض کہتے ہیں کہ وہ تمام قریش ہیں۔ راجح قول جس کو امام نوویؒ نے ترجیح دی وہ یہ ہے کہ آل محمد سے مراد ''اتباع محمد'' ہے درود شریف ''اللھم صل علیٰ ال محمد'' میں ''ال'' سے اتباع ہی مراد ہے اور اس قول کی تائید ''کل مؤمن تقی'' (کہ آل محمد سے مراد ہر تقی، جو شرک سے بچنے والا ہو) کی روایت سے ہی ہوتی ہے جن کو طبرانی نے روایت کیا ہے۔

لیکن شارح عبداللہ یزدی چونکہ اہل تشیع سے تعلق رکھتا ہے اس لئے اس کے نزدیک آل رسول کا مصداق عترت رسول ﷺ ہیں جو کہ معصوم ہیں گناہ صغیرہ وکبیرہ سے، یعنی اہل تشیع کے ہاں ائمہ بارہ ہیں، لیکن اہل سنت کے نزدیک معصوم صرف انبیاء علیہم السلام ہیں، صحابہ اور دیگر خاندان اصحاب رسول اللہ محفوظ ہیں۔

ھم المومنون الخ سے صحابہ کی تعریف کی ہے، اصحاب جمع ہے صاحب کی جیسے اطہار جمع ہے طاھر کی یا اصحاب صحب، ''بفتح الحاء'' کی جمع ہے جیسے اثمار ثمر کی جمع ہے۔ یا صحب (بسکون الحاء) کی جمع ہے جیسے انھار جمع ہے نھر کی یا صحیب کی جمع ہے جیسے اشراف شریف کی جمع ہے۔

صحابی کی تعریف:

صحابی وہ مؤمن ہے، جس نے نبی کریم ﷺ کی زندگی میں آپ کی صحبت پائی۔ پھر یہ صحبت کا پانا ایسے ایمان کے ساتھ ہو جو ایمان موت تک مستحکم رہا ہو۔ اصحاب اور صحابہ کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے اصحاب کا اطلاق جیسے اصحب النبی پر ہوتا ہے، تو غیر اصحاب النبی ﷺ پر بھی ہوتا ہے برخلاف صحابہ کے، کہ وہ صرف آپ کے اصحاب کے ساتھ خاص ہے، اس لئے اصحاب عام مطلق ہے اور صحابہ خاص مطلق ہے، پھر نسبت میں صحابی بولا جاتا ہے اصحابی نہیں بولا جاتا۔ آگے شارح نے ذکر کیا کہ ''مناھج'''' منھج '' کی جمع ہے اس کے معنی ہیں ''الطریق الواضح'' یعنی روشن اور واضح راستہ، یہاں ''مناھج'' جمع ہے اور جمع جب مضاف ہو جائے تو اس کا ترجمہ استغراق سے کرتے ہیں لہٰذا ''مناھج الصدق'' صدق کا ہر روشن راستہ ترجمہ ہوگا۔

صدق کا معنی اور صدق اور حق میں فرق:

اولاً سمجھنا چاہیئے کہ صدق کا مقابل کذب ہے اور حق کا مقابل باطل ہے۔

صدق ــــــــــ کذب

حق ــــــــــ باطل

پھر آپ سمجھیں کہ درحقیقت ''صدق'' اور ''حق'' میں ذاتی اعتبار سے کوئی فرق نہیں (جو صدق ہے وہ حق ہے اور جو حق ہے وہ صدق ہے) ہاں صدق اور حق میں اعتباری فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ خبر اور اعتقاد (خبر کا تعلق زبان سے ہے اور اعتقاد کا تعلق دل سے ہے) جب واقع کے مطابق (بصیغہ اسم فاعل) ہو اور واقع خبر واعتقاد کے مطابق (بصیغہ اسم مفعول) ہو، تو وہ ''صدق'' ہے اور جب واقع خبر واعتقاد کے مطابق (بصیغہ اسم فاعل) ہو تو وہ ''حق'' ہے، مثلاً اگر کسی نے آکر بتایا کہ زید قائم (زید کھڑا ہے) تو یہ خبر ہے اور اس کو ماننا کہ واقعی زید کھڑا ہے، یہ اعتقاد ہے اور زید کا خارج میں کھڑا ہونا یہ واقع ہے، اب اگر خبر واعتقاد دونوں واقع کے مطابق (اسم فاعل) ہو (یعنی واقعۃً زید کھڑا ہو) اور واقع مطابق (اسم مفعول) ہو تو یہ صدق ہے، اور اگر دوسری طرف سے لے لیں کہ واقع (زید کا کھڑا ہونا) خبر واعتقاد کے مطابق (اسم فاعل) ہو اور خبر واعتقاد (زید قائم) واقع کے مطابق (اسم مفعول) ہو تو اسے حق کہتے ہیں، مطابقت دونوں جانب سے ہوگی، کیونکہ مطابقت باب مفاعلہ سے ہے۔ خلاصہ یہ کہ خبر واعتقاد اس حیثیت سے کہ واقع کے مطابق (بصیغہ اسم فاعل) ہے تو صدق ہے اور اس حیثیت سے کہ خبر واعتقاد واقع کے مطابق (اسم مفعول) ہے، تو حق ہے۔

کذب اور باطل میں بھی اسی طرح سمجھنا چاہیئے یعنی اگر خبر واعتقاد واقع کے مطابق نہ ہو تو کذب ہے اور اگر **واقع خبر واعتقاد کے مطابق نہ ہو** تو باطل ہے، خلاصہ یہ کہ اس حیثیت سے کہ خبر واعتقاد واقع کے مطابق نہیں کذب ہے اور اس حیثیت سے کہ خبر واعتقاد واقع کے مطابق (بالفتح) نہیں ہے، یہ باطل ہے'' وقد یطلق '' سے شارح بتانا چاہتے ہیں کہ کبھی کبھی صدق اور حق دونوں کا اطلاق نفس مطابقت پر ہوتا ہے یعنی خبر اگر واقع کے مطابق ہو تو صدق بھی کہہ سکتے ہیں اور حق بھی اس طرح واقع اگر خبر کے مطابق ہو تو اسکو بھی صدق اور حق دونوں کہہ سکتے ہیں۔

قولہ بالتصدیق الخ

تصدیق اور ایمان ایک چیز ہے ''باء'' یہاں سببیہ ہے، ای بسبب التصدیق

والایمـــان ،یعنی کہ جو نیک بخت ہوئے سچائی کے تمام روشن راستوں میں بسبب تصدیق کرنے اور ایمان لانے کے اس چیز پر جس کو نبی کریم ﷺ لائے ہیں،اس میں اشارہ اس بات کی طرف ہے کہ سعادت مندی کے حصول میں ایمان اور تصدیق کا دخل ہے اور''بـالتـصـديق ''متعلق ہے'' سـعـدوا ''فعل کے ساتھ،نیز اس میں اشارہ خفیہ ہے مصنف کے نام کی طرف، کیونکہ مصنف کا نام سعد الدین ہے۔

فائدہ: ''بالتصدیق،ظرف سعدوا'' کے ساتھ متعلق ہے،اس لئے یہ ظرف لغو ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ ظرف مستقر ہو کر مبتداء محذوف کی خبر ہو''ای هذا الحكم متلبس بالتصديق'' یہاں تفصیل یہ ہے کہ ظرف کی دو قسمیں ہیں:

ا۔۔۔ظرف لغو ۲۔۔۔ظرف مستقر

پھر دونوں کی تعریفوں میں اختلاف ہے،سید جرجانی کا مسلک تو یہ ہے کہ جو ظرف افعال خاصہ کے ساتھ متعلق ہو جائے وہ ظرف لغو ہے اور جو ظرف افعال عامہ کے ساتھ متعلق ہو اسے ظرف مستقر کہتے ہیں افعال عامہ'' مـالا يـخلو عنه فعل ''یعنی افعال عامہ وہ ہیں جن سے کوئی بھی فعل خالی نہ ہو۔افعال عامہ درج ذیل شاعر کے قول میں جمع ہیں۔

افعال عامہ چہار است عند ارباب عقول

کون است ثبوت است وجود است حصول

ان چار کے علاوہ تمام افعال کو افعال خاصہ کہتے ہیں،لیکن عام محققین کا مذہب یہ ہے کہ اگر کسی مذکور کے ساتھ ظرف متعلق ہو جائے وہ ظرف لغو ہوگا(اس کو ظرف لغو' اس لئے کہتے ہیں کہ لغو کے معنی ہیں محروم ہونا جب یہ عامل مذکور کے ساتھ متعلق ہو جائے تو اب یہ اپنے عامل مذکور کی جگہ قرار پکڑنے سے محروم رہا کیونکہ عامل خود ذکر ہے)اور اگر کسی مقدر کے ساتھ متعلق ہو جائے تو ظرف مستقر کہلائے گا۔(اس کو ظرف مستقر اس لئے کہتے ہیں کہ یہ استقراء سے ہے جس کے معنی ہیں قرار پکڑنا جب آپ نے اس کے لئے تقدیر نکالی تو اب یہ ضرور بالضرور یا مبتدا بنے گا یا خبر وغیرہ،یعنی کوئی نہ کوئی شئی بن کر اپنے عامل کی جگہ پر قرار پکڑ لیتا ہے)۔

وصعدوا فی معارج الحق بالتحقیق

اور حق کی تمام سیڑھیوں پر تحقیق کے ساتھ چڑھے

قوله وصعدوا الخ:

صعود کا معنی چڑھنے کے ہیں اور "معارج"، "معراج" کی جمع ہے اور معراج سیڑھی کو کہا جاتا ہے "فی" بمعنی "علی" ہے، لیکن یہاں شارح نے "صعدوا" کا لغوی معنی "بلغوا" سے کئے ہیں اور "معارج الحق" کا معنی "أقصى مراتب الحق" کے ساتھ کئے ہیں یعنی "وہ پہنچے ہیں دین حق کے مراتب کی آخری حد پر" تو یہ "صعود"، "بلوغ" کو کیسے مستلزم ہے؟ اس کی وجہ خود شارح "فان الصعود" سے ذکر کرتے ہیں، لیکن اس سے قبل ایک قاعدہ سمجھے کہ جس جمع کی اضافت "معرف باللام" کی طرف ہو وہ استغراق کا فائدہ دیتی ہے (اور یہاں "معارج" جمع ہے جو کہ "الحق"، "معرف باللام" کی طرف مضاف ہے) اس قاعدہ کی روشنی میں ترجمہ یہ ہوگا کہ چڑھے ہیں وہ حق کی تمام سیڑھیوں پر (یعنی تمام مراتب پر) تو جب حق کے تمام سیڑھیوں پر چڑھے تو یہ ہوا ملزوم، اس کا لازم یہ ہے کہ آخری سیڑھی پر بھی چڑھے (کیونکہ اگر کوئی تمام سیڑھیوں پر چڑھ جائے اور آخر سے پہلے والے پر رک جائے تو یہ کہنا غلط ہوگا کہ وہ تمام سیڑھیوں پر چڑھا ہے، بلکہ یہ اسی وقت کہا جائے گا جب وہ آخری سیڑھی پر بھی چڑھ کر اوپر کو پہنچ جائے۔ مختصر یہ کہ یہاں ملزوم صعود کو ذکر کر کے لازم یعنی بلوغ مراد لیا ہے۔ آگے شارح کہتے ہیں کہ "بالتحقیق" میں دو احتمال ہیں:

(۱)۔۔۔ایک یہ کہ اس کو ظرف لغو قرار دیا جائے اور "صعدوا" کے متعلق کہا جائے، اس صورۃ میں مطلب یہ ہوگا کہ دین حق کے آخری مرتبہ پر تحقیق کے ذریعہ پہنچے۔

(۲)۔۔۔دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس کو ظرف مستقر قرار دیا جائے اور اس وقت یہ مبتدا محذوف کی خبر ہوگا "ای هذا الحکم متلبس بالتحقیق" اور مطلب یہ ہوگا کہ وہ دین حق کے آخری مرتبہ پر پہنچے اور یہ حکم (صعود) تحقیق کے ساتھ متلبس ہے، اب چھوٹا سا اشکال یہ ہے کہ تلبس تو خلط کو کہتے ہیں تو معنی یہ ہوا کہ صعود کا یہ حکم تحقیق کے ساتھ خلط ہے، یعنی دین حق کے آخر مرتبہ پر پہنچنا صرف تحقیق کے ساتھ ملا ہوا ہے ثابت نہیں۔

تو اس کا جواب شارح نے ''ای متحقق'' سے دیا کہ آل واصحاب کے بارے میں یہ مذکور حکم حقیقی ہے واقعی وہ ایسے ہی تھے۔

وبعدفهذا
اور حمد کے بعد پس یہ کتاب

قوله وبعد:

''بعد'' ان ظروف سے ہے جن کو'' غایات '' کہا جاتا ہے، غایات، غایت کی جمع ہے اور'' غایت'' کے معنی'' انتهاء الشئی '' کے ہیں، چونکہ'' بعد ''وغیرہ ظروف کے مابعد اصل میں مضاف الیہ تھا، جو درحقیقت کلام کا غایت ہونا چاہیئے تھا، مگر وہ چونکہ محذوف منوی ہے، اس لئے ان کے بجائے اہل عرب نے ان ظروف'' مقطوعه عن الإضافه '' کا نام'' غایات'' رکھ دیا۔

اعراب کے اعتبار سے پھر ان'' غایات'' کی تین حالتیں ہیں:

(۱)۔۔۔ان کا مضاف الیہ مذکور ہوگا یا مذکور نہیں ہوگا، اگر نہیں ہوتا تو

(۲)۔۔۔نسیاً منسیاً ہوگا

یا

(۳)۔۔۔محذوف منوی ہوگا

پہلی دوصورتوں میں (جبکہ مضاف الیہ مذکور ہو یا'' نسیاً منسیاً ''ہو)'' غایات'' معرب ہیں اور تیسری صورت میں مبنی برضم ہیں، مبنی برضم اس لئے ہیں کہ مضاف الیہ کے حذف سے ایک قسم کی کمزوری لازم آتی ہے اور'' أقوی الحرکات '' پر مبنی کرنے سے کمزوری کی کچھ تلافی ہوگی۔

قوله فهذا:

خطبہ کے اختتام کے بعد عام طور پر'' امابعد ''(جس میں'' اما'' شرطیہ ہوتا ہے) کا استعمال ہوتا ہے، اور اس کے بعد'' فاء'' جزائیہ سے دوسری بات کا آغاز کیا جاتا ہے، مگر علامہ تفتازانی کی عبارت میں تو'' بعد '' کا لفظ'' أما '' کے بغیر مذکور ہے، تو پھر اس

کے بعد والے لفظ '' فھذا '' پر '' فاء '' کا کیا مطلب؟ اس سے پہلے جب کوئی حرف شرط نہیں، تو یہ فاء جزائیہ کیسے ہوگا؟
شارح نے کہا کہ اسکی دو وجہیں ہیں:
(۱)۔۔۔'' توھم أما '' کی وجہ سے یعنی مصنف کو وہم ہوا کہ چونکہ اکثر خطبہ میں '' أمّا '' کا لفظ لایا جاتا ہے۔ اس لئے یہاں میں نے بھی '' أمّــا '' کا ذکر کرلیا ہوگا، پھر اس توھم کو بمنزلہ تحقیق قرار دیا، اور اس پر حکم جاری کردیا (مثلاً) جیسے کوئی کسی جنگل میں شیر کو دیکھتا ہے، ایک دن جب شیر کو نہیں دیکھتا تو اس سے شیر کا وھم تو ختم نہیں ہوتا اس لئے کہ اکثر تو دیکھتا تھا، چنانچہ وہ بدستور اپنی حفاظت سے غفلت نہیں کرتا ہے۔
(۲)۔۔۔تقدیر أمّا یعنی لفظ '' أمّا '' نظم کلام میں مقدر ہے اور '' فھذا '' کا '' فاء '' اس تقدیر پر قرینہ ہے اور قاعدہ ہے کہ '' المقدّر کالملفوظ '' اور '' أمّا '' جب ملفوظ ہوتا ہے تو اس کے جواب میں فاء لاتے ہیں لہٰذا '' أمّا '' مقدر کے بعد بھی فاء آئے گا۔

فائدہ:

شارح کے دونوں جواب کمزور ہیں، کیونکہ '' أمّــا '' وھمیہ کا قاعدہ کسی بھی نحوی نے بیان نہیں کیا اور دوسرا جواب کہ فاء '' أمّا '' مقدر کی وجہ سے ہے، تو '' أمّا '' وہاں مقدر ہوتا ہے جب اسکے بعد آنے والی فاء کے بعد امر یا نہی کا صیغہ ہو اور یہ شرط تو یہاں نہیں ہے، اسلئے یہاں پر '' فاء '' لانے کی بہتر توجیہ یہ ہے کہ ظرف یعنی '' بعد '' یہاں قائم مقام شرط کے ہے، اور شرط کے بعد تو '' فاء '' لائی جاتی ہے۔ (کما صرّحہ الرّضی) باقی ظرف زمان کا شرط کے قائم مقام ہونا قرآن مجید کی ایت '' إذلم یھتدوا بہ فسیقولون ھذا افک قدیم '' میں بھی موجود ہے '' فسیقولون '' میں فاء جزائیہ ہے اور اس سے پہلے حرف شرط نہیں، بلکہ حرف شرط '' إن '' کے قائم مقام '' إذ '' ظرف ہے، ٹھیک اسی طرح، یہاں ظرف '' بعدُ '' '' أمّا '' شرطیہ کے قائمقام ہے اور قائم مقام تو اپنے اصل کا حکم رکھتا ہے۔ اس لئے اس کے بعد فاء جزائیہ کا ذکر ہوا۔

قولہ وھذا اشارۃ الخ

وضاحتیں

(۱) لفظ ''ھذا'' کا تعلق ان اسمائے اشارات سے ہے، جن سے موجود خارجی محسوس بحس الظاہر کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے، یعنی حقیقی معنی ''ھذا'' کا یہ ہے کہ وہ محسوس مبصر چیز کی طرف اشارہ کیلئے استعمال ہوتا ہے اور کبھی '' تنزلیل المعقول بمنزله المحسوس '' کے قاعدے سے ''ھذا'' کا مشار الیہ مجازاً امور ذھنیہ ہوتے ہیں، یعنی معقول کو بمنزلۂ محسوس قرار دیکر، اس کی طرف ''ھذا'' سے اشارہ کرتے ہیں، جس کی غرض معقول کے غایت ظہور پر تنبیہ ہوتی ہیں، جیسے ذالکم اللہ ربکم ظاہر ہے کہ اللہ غیر محسوس و مبصر ہے، لیکن اس کو محسوس کی طرح سمجھ کر مجازاً ''ذلك'' کا مشار الیہ بتایا۔

(۲)۔۔۔تین چیزیں ہیں:

اول: نقوش دوم: الفاظ سوم: معانی

نقوش ،وہ جو قلم سے کاغذ پر ثبت ہوجائے اور ''الفاظ'' پر دال ہو، یعنی الفاظ ''نقوش'' کے مدلول ہوں، الفاظ'' مایتلفظ به الانسان ''(یعنی جن پر انسان گویائی کرتا ہے) کو کہتے ہیں اور الفاظ پھر معانی پر دال ہوتے ہیں یعنی ''معانی'' ان کے مدلول ہوا کرتے ہیں لہٰذا ''نقوش'' دال علی ''الالفاظ'' ہیں اور ''الفاظ'' دال علی ''المعانی'' ہیں۔

پھر ''الفاظ و معانی'' کا وجود تو خارج میں نہیں ہوتا، اس لئے کہ الفاظ'' قار الذات یعنی مجتمعة الأجزاء کے قبیل سے نہیں، بلکہ ''اذا وجد فتلا شی'' کے قبیل سے ہیں مطلب یہ کہ ''الفاظ'' تو بولنے کے ساتھ ساتھ ختم ہوجاتے ہیں، خارج میں جمع نہیں ہوتے۔ جب ''الفاظ'' کا وجود خارجی نہیں تو ''معانی'' کا بطریقہ اُولیٰ نہیں، اس لئے کہ وہ تو ''الفاظ'' کے مدلول ہیں اور ان معانی کی جگہ تو دل و دماغ ہوتے ہیں، خارج میں معانی کا وجود نہیں ہوتا۔ رہی بات ''نقوش'' کی تو بعض کے ہاں ان کا وجودِ خارجی ہے جیسے ''حامد قائم'' میں نقوش یعنی ح، الف میم، دال وغیرہ اور بعض کے ہاں ان کا وجودِ خارجی نہیں ہے۔

(۳)۔۔۔کتاب کے خطبہ کو ''دیباچہ'' کہتے ہیں، اگر یہی دیباچہ و خطبہ تصنیف کتاب کے بعد لکھا گیا ہو تو ''خطبہ الحاقیہ'' ہے اور اگر یہ خطبہ تصنیف کتاب سے پہلے لکھا گیا ہو تو '' خطبہ

ابتدائیہ'' کہلاتا ہے۔

(۴)۔۔۔کلام کی دو قسمیں ہیں:

(الف)۔۔۔کلام لفظی: یہ وہ کلام ہے جس کا انسان تلفظ کرے۔

(ب)۔۔۔کلام نفسی: یہ وہ کلام ہے جو انسان کے دل میں ہوتا ہے۔

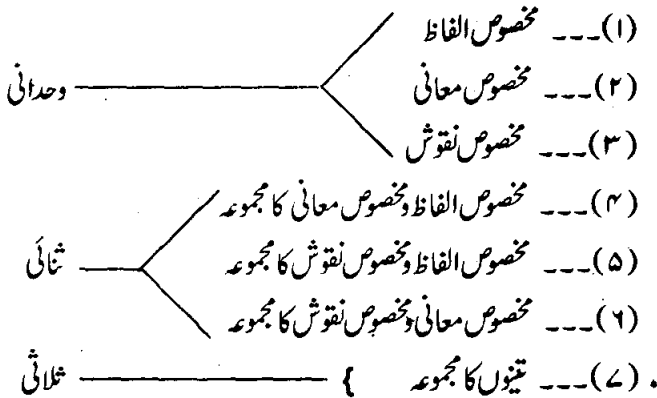
اور جس کا انسان ذہن میں تصور کرے مثلاً'' خالد دائم '' کوئی بولے تو یہ کلام لفظی ہے، اور جب اس کے معنی کا، یعنی اس صورت حاصلہ فی الذھن کا تصور کرے جو اس کلامِ خارجی کے موافق ہے تو یہ کلامِ نفسی ہے۔ واضح رہے کہ کلام لفظی کلام نفسی پر دال ہوتا ہے کمال قال الشاعر ؎

انّ الکلام لفی الفؤاد و إنما جعل

اللسان علی الفؤاد دلیلاً

مطلب شارح:

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ''ھذا'' اسم اشارہ ہے تو'' موجود خارجی محسوس بحس الظاھر '' کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے اور یہی اس کی حقیقت بھی ہے، لیکن یہاں کوئی شئی ایسی نہیں جو مشار الیہ ہو سکے، کیونکہ حقیقت میں یہاں مشار الیہ '' کتاب'' ہے اور کتاب میں تو تین چیزیں ہیں۔ الفاظ'' معانی'' '' نقوش'' پھر ان تین میں سے بعض کو دوسرے بعض کے ساتھ ملانے سے سات احتمالات نکلتے ہیں:

سات احتمالات:

(۱) مخصوص الفاظ: اب اگر ''ھـــذا'' کا مشار الیہ الفاظ ہوں تو یہ درست نہیں، اس لئے کہ الفاظ کا وجود خارجی نہیں (کما مّر)

(۲) مخصوص معانی: ایسے ہی ''ھذا'' کا اشارہ معانی کی طرف بھی درست نہیں اس لئے کہ معانی کی جگہ دل ودماغ ہے فلا وجود لھا فی الخارج، حالانکہ ''ھذا'' کا مشار الیہ تو موجود فی الخارج ہوتا ہے۔

(۳) مخصوص نقوش: اور اگر ''ھذا'' سے اشارہ ہو نقوش کی طرف، تو وہ بھی صحیح نہیں، اس لئے کہ نقوش کا وجود خارجی بعض کے ہاں نہیں ہے، لیکن اگر مان لیں کہ نقوش کا وجود خارجی ہے، تو پھر بھی نقوش کی طرف اشارہ درست نہیں، اس لئے کہ مصنف کی تصنیف کا مقصد نقوش تو نہیں بلکہ مسائل ہیں۔

(۴)۔۔۔ مخصوص الفاظ و مخصوص معانی کا مجموعہ:

۵۔۔۔ مخصوص الفاظ و مخصوص نقوش کا مجموعہ:

۶۔۔۔ مخصوص معانی و مخصوص نقوش کا مجموعہ:

۷۔۔۔ تینوں کا مجموعہ:

ان سب میں بھی مشار الیہ بننے کی صلاحیت نہیں، دلیل وہی ہے جو الفاظ و معانی اور نقوش میں سے ہر ایک کے لئے انفرادی بیان کی گئی ہے۔ تو جب ''ھذا'' کا اشارہ کتاب کی طرف ہے اور کتاب کے ساتھ احتمالات میں سے کوئی بھی ''ھذا'' کا مشار الیہ نہیں ہوسکتا، تو مشار الیہ کونسی چیز ہوگی؟ تو شارح نے اس کا جواب دیا کہ یہاں ''ھذا'' کا مشار الیہ ماحضر فی الذھن ہے اور وہ دو چیزیں ہیں:

(۱)۔۔۔ ایک وہ مخصوص معانی جو مصنف کے ذہن میں مرتب حاضر موجود ہیں، جن کو مخصوص الفاظ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

(۲)۔۔۔ دوسرے وہ مخصوص الفاظ جو مصنف کے ذہن میں مرتب موجود ہیں جو مخصوص معانی پر دال ہیں، اب جواب پر تھوڑا سا اشکال ہے کہ مسئلہ تو پھر بھی حل نہیں ہوا، کیونکہ ''ھذا'' سے تو موجود فی الخارج کی طرف اشارہ ہوتا ہے اور یہاں تو دونوں صورتوں میں مشار الیہ ایسا ہے جو

خارج میں محسوس مشاہد نہیں، جواب یہ ہے کہ ٹھیک ہے "ھذا" کے حقیقی معنی تو یہی ہے کہ اس سے موجود خارجی محسّس الظاہر" کی طرف اشارہ ہوتا ہے، لیکن کبھی معقول کو بمنزلہ محسوس قرار دے کر اس کی طرف "ھذا" سے اشارہ کر دیتے ہیں مجازاً اور اس سے غرض معقول کے غایت ظہور پر تنبیہ ہوتی ہے، چنانچہ یہاں معقول یعنی "المرتب الحاضر فی الذھن" (معانی ہو یا الفاظ) کو بمنزلہ المحسوس یعنی "الموجود فی الخارج" قرار دیا "لاشترا کھما فی کمال الظھور" جیسے موجود فی الخارج میں کمال ظہور ہوتا ہے ایسے ہی "المرتب الحاضر فی الذھن" میں بھی کمال ظہور ہوتا ہے، بہر حال مشارالیہ وہ شی ہے جو ذھن میں موجود ہے اور اشارہ علی سبیل المجاز ہے، لیکن ایک اشکال پھر پیدا ہوا کہ "ھذا" سے "الفاظ اور معانی مرتبہ فی الذھن" کی طرف کیوں اشارہ کرتے ہو؟ اور کیوں مجاز کا ارتکاب کرتے ہو؟ اس لئے کہ "ھذا" کے ساتھ یہاں اشارہ علی سبیل الحقیقت ہو سکتا ہے وہ اس طرح کہ اگر خطبۂ ابتدائیہ ہو (جس کو مصنف نے قبل از تصنیف لکھا ہو) تو ہم مانتے ہیں کہ اس وقت اشارہ ان مخصوص الفاظ و معانی کی طرف ہے جو ذہن مصنف میں موجود ہیں، محسوس مبصر کی طرف اشارہ نہیں ہوگا، لیکن اگر ہم خطبہ الحاقیہ مراد لیں تو اس صورۃ میں تو "ھذا" کا مشارالیہ خارج میں موجود کتاب اور کتاب کے مسائل ہیں، لہٰذا اشارہ کتاب کی طرف ہوگا اور کتاب چونکہ خارج میں سامنے موجود ہے، اس لئے اشارہ علی سبیل الحقیقت ہوگا، تو شارح نے "سواء کان وضع الدیباجہ" سے جواب دیا کہ خطبہ ابتدائیہ ہو یا الحاقیہ، بہر صورت یہاں مشارالیہ موجود فی الخارج محسوس مشاہد نہیں، بلکہ موجود فی الذھن ہے، کیونکہ اگر ہم خطبہ الحاقیہ کی صورۃ میں "ھذا" کا مشارالیہ کتاب مراد لیں (جیسے معترض نے کہا ہے) تو جیسے پہلے تفصیل سے گزرا کہ کتاب میں تین چیزیں ہوتی ہیں، الفاظ، معانی اور نقوش اور پھر ان تین کو ایک دوسرے کے ساتھ ملانے سے سات احتمالات بنتے ہیں اور یہ معلوم ہوا کہ ان سب میں مشارالیہ بننے کی صلاحیت نہیں لہٰذا خطبہ خواہ الحاقیہ ہو یا ابتدائیہ دونوں صورتوں میں مشار الیہ ماحضر فی الذھن (الفاظ یا معانی) ہوگا۔

فان کانت الاشارة الخ

ماتن کی عبارت ''غایہ تھذیب الکلام ''میں جولفظ ''کلام'' ہے یا تو اس سے ''کلام لفظی'' مراد ہے یا ''کلام نفسی''۔ اگر کلام لفظی مراد ہے تو اس صورت میں لفظ ''ھذا'' سے اشارہ ''معانی مرتبہ فی الذھن '' کی طرف نہیں ہوسکتا، ورنہ لازم آئے گا کہ ''معانی مرتبہ فی الذھن'' ''کلام لفظی ہوں، جیسے کہ مقتضائے حمل ہے۔'' وھذا لیس بصحیح'' اور اگر اس سے مراد ''کلام نفسی'' ہے تو اس وقت ''ھذا'' کا مشارالیہ الفاظ نہیں ہو سکتے ورنہ لازم آئے گا کہ ''الفاظ مرتبہ فی الذھن '' کلام نفسی ہو، اس مشکل کا حل شارح نے یہ نکالا ہے کہ اگر ''ھذا'' سے مشارالیہ ''معانی'' ہوں تو کلام سے مراد ''کلام نفسی'' ہوگا (کلام لفظی نہیں ہوگا کہ اشکال پیدا ہوتا ہے) اور اگر ''ھذا'' کا مشارالیہ الفاظ مرتبہ ہوں تو اس وقت کلام سے مراد ''کلام لفظی'' ہوگا (کلام نفسی نہیں ہوگا کیونکہ اس کی مناسبت معانی سے ہے جب کہ کلام لفظی کا تعلق الفاظ سے ہے) فاندفع الإ شکال۔

غایة تھذیب الکلام فی تحریر المنطق والکلام وتقریب المرام
نہایت پاکیزہ کلام، منطق اور کلام کے بیان میں ہے اور مقصد

قوله غاية انخ:

حسب قاعدہ، مصدر (جو کہ صرف وصف ہوتا ہے) کا حمل علی الذات پر جائز نہیں، تو پھر یہاں ''تہذیب مصدر کا حمل'' ''ھذا'' ذات پر کیونکر ہے؟

پہلا جواب یہ ہے کہ یہ ''بطریق مجاز فی النسبة '' کے ہے، یعنی ذات کو مبالغۃً عین وصف قرار دیا جائے، جیسے کہ ''زید عدل '' کا معنی ہے کہ زید انصاف کرتے کرتے عین انصاف بن گیا ہے۔ یعنی سرتاپا عدل ہے، اور اسی طرح یہاں بھی کہا جاتا ہے کہ کلامِ مصنفؒ مہذب (پاکیزہ) ہوتے ہوتے عین تہذیب یعنی پاکیزہ بن گیا ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ حمل بطور مجاز فی الحذف کے ہے یعنی علی سبیل التعاقب دو لفظ ہم معنی آجائیں لفظ اول کو حذف کر کے اس کا اعراب دوسرے کو دیکر، دوسرے کو اول کا قائم مقام بنایا جائے یہاں اصل عبارت یہ تھی ''ھذا الکلام مھذب غایة التھذیب ''ترکیب یہ ہے کہ

هذا موصوف الکلام صفت، موصوف وصفت مبتداء مهذب خبر'' غاية التهذيب ''مفعول مطلق برائے مهذب۔ اس کے بعد ''مهذب'' خبر کو (جو کہ لفظ اول ہے) حذف کر کے، اس کے مفعول مطلق'' غاية التهذيب ''کو (جو کہ لفظ ثانی ہے) اس کے قائم مقام بنایا گیا ہے اور خبر کے اعراب کے ساتھ مفعول مطلق کو معرب پڑھا گیا ہے، پھر'' التهذيب ''کے الف لام کو حذف کر کے اس کے بدلے مضاف الیہ لے آئے اس کے بعد'' الکلام ''جو صفت ہے ''هذا'' کو اس کی ضرورت نہ رہی تو حذف کر دیا، اس لئے کہ لفظ'' الکلام'' جو الف لام کے عوض میں لفظ'' تهذيب ''کا مضاف الیہ لاتے ہیں وہ اس پر دلالت کرتا ہے شارح کے قول علی طریق مجاز الحذف کا معنیٰ ہے ای حذف الخبر علی طريق مجاز باقی اسکو'' مجاز فی الحذف ''اس لئے کہتے ہیں کہ کسی لفظ کا ذکر کرنا حقیقت اور اس کا حذف کرنا مجاز ہوتا ہے۔

قوله فی تحرير المنطق الخ تحریر سے وہ بیان مراد ہے جو حشو وزوائد سے خالی ہو یعنی'' تحریر'' خاص ہے اور لفظ'' بیان'' میں یہ شرط نہیں، چاہے اس میں حشو وزوائد ہو یا نہ ہو''فی بیان المنطق والکلام'' اس لئے نہیں کہا ہے کہ اس نکتہ کی طرف اشارہ ہو کہ یہ بیان حشو وزوائد سے خالی ہے۔ (حشو وہ زیادتی ہے جو مقصود سے زائد ہو، لیکن فی نفسہ مفید ہو۔ زائد وہ زیادتی ہے جو مقصود سے زائد ہو، لیکن فی نفسہ مفید نہ ہو)

تعریف المنطق: '' المنطق آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطاء فی الفكر ''منطق ایک قانون ہے، جس کی پابندی ذہن کو خطا فی الفکر سے محفوظ رکھے۔'' قانونیہ'' کی قید آلہ صناعیہ سے احتراز ہے مثلاً نجار (بڑھئی کیلئے) ایک آلہ ہوتا ہے جس سے وہ لکڑی کاٹتا ہے، لیکن اس کو منطق نہ کہا جائیگا'' مراعاتها ''سے بتایا کہ اگر منطق کے قوانین کی رعایت نہ کی جائے تو ایسے شخص کی خطاء فی الفکر سے حفاظت نہ ہوگی۔

تعریف علم الکلام: '' العلم الكلام هو الباحث عن احوال المبدأ والمعاد علی نهج القانون الاسلامی ''علم کلام کی تعریف یہ ہے کہ وہ ایک علم ہے جس میں عقائد اسلام، ادلہ تفصیلیہ سے علی نہج الاسلام ثابت کئے جائیں۔ یا یوں تعریف کریں کہ علم کلام میں مبدأ اور معاد کی بحث ذکر ہوتی ہے مبدأ اللہ پاک کو کہتے ہیں اس لئے کہ ابتداء میں اللہ کی ذات

تھی اور کوئی نہیں تھا چنانچہ وہ تمام عالم کا مبدا ہے۔ اور معاد کے معنی ہیں" بعث بعد الموت اور اس کو معاد اس لئے کہتے ہیں کہ اس کی طرف لوٹنا ہے" علی نهج القانون الاسلامی کی قید سے حکمت کو خارج کیا ہے، کیونکہ اس میں قانون فلسفہ کے مطابق بحث ہوتی ہے۔

قوله وتقريب المرام الخ "تقریب" مجرور ہے، جس کا عطف "تهذيب" پر ہے ای" هذا غاية تقريب المرام " "مرام" کے معنی مقصد کے ہیں اور یہ "تقريب" کا مفعول اول ہے (اس میں اضافة المصدر الی المفعول ہے) اور مفعول ثانی "الطبائع" کا لفظ ہے جس کی طرف "تقريب" "بواسطہ" إلی " کے متعدی ہے اور تقریب کا فاعل "المتكلم" ہے جو محذوف ہے اب اصل عبارت یہ ہوگی "تقريب المتكلم المرام الى الطبائع والافهام "یعنی متکلم کا نہایت قریب کرنا مقصود کو طبائع اور افہام کی طرف۔ باقی اس کا حمل پچھلے جملے کی طرح ہے یعنی حمل بطریق مبالغہ ہے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس کا اصل" هذا مقرّب للمرام غاية التقريب " ہے۔

من تقرير عقائدالاسلام

عقائد اسلام کی تحقیق کو ذہن کی طرف نہایت نزدیک کردینے والی ہے

قوله من تقرير الخ " من تقرير عقائد الاسلام "عقائد اسلام کی تحقیق کو ذہن کی طرف نزدیک کردینے والی ہے۔ شارح کی غرض اس قول سے دو باتیں ہیں:

(۱) یہ جو" مِن " ہے یہ کونسا" مِن " ہے؟

(۲) یہ جو" عقائد" کی اضافت ہو رہی ہے یہ کونسی اضافت ہے؟

" من تقرير "میں" من "بیانیہ ہے جو" المرام" کی وضاحت کرتا ہے" مرام" یعنی عقائد اسلام کی تحقیق کو نہایت نزدیک کردینے والی ہے۔ ذہن کی طرف جیسے" فاجتنبوا الرجس من الأوثان "میں" من" بیانیہ ہے۔

پہلی وضاحت: اضافتِ معنویہ تین قسم پر ہے۔

(۱) اضافت بمعنی فی :

اس کو اضافتِ ظرفیہ بھی کہتے ہیں، اس میں مضاف الیہ، مضاف کا ظرف ہوتا ہے، خواہ

ظرفِ زمان، ہو جیسے ”صلوۃ اللیل“ یا ظرف مکان، ہو جیسے ”صلوۃ المسجد“ ای ”صلوۃ فی المسجد“۔

(۲) اضافت منیہ یا بیانیہ:

یعنی جو اضافت ”من“ بیانیہ کے ساتھ ہو، من بیانیہ کا ترجمہ ہے ”یعنی“ اور اس میں مضاف الیہ، مضاف کا بیان ہوتا ہے یعنی مضاف الیہ مضاف کا عین اور اس کی جنس میں سے ہو، نیز دونوں میں عموم وخصوص من وجہ کی نسبت بھی ہو، جیسے ”خاتم فضة“ اس میں ”فضة، خاتم، پر صادق آتا ہے اور ”خاتم“ کی اصل ہے، لہٰذا معنی ہوگا ”خاتم من فضةٍ“ یہاں مضاف ومضاف الیہ میں عموم وخصوص من وجہ کی نسبت، فتدبر۔

(۳) اضافتِ لامیہ:

جب کہ مضاف الیہ نہ مضاف کی جنس سے ہو (یعنی مضاف الیہ، مضاف سے مبائن ہو) اور نہ مضاف کا ظرف ہو، جیسے ”غلام زید“ اس میں زید، مضاف الیہ نہ مضاف کی جنس سے ہے اور نہ مضاف کا ظرف ہے، لہٰذا اس میں اضافت بمعنی ”لام“ ہوگی۔ أی غلام لزید۔ (لام برائے ملک ہے)۔

دوسری وضاحت:

اس بات کی ضرورت ہے کہ ”عقائد“ کے معنی ”اعتقادات“ کے ہیں اور ”اسلام“ کے معنی لغت میں ”گردن نہادن“ کے ہیں اور اصطلاح میں ”اسلام“ کے معنی میں اختلاف ہے۔ (جو حسب ذیل ہے)۔

(۱) اکثر علماء کے نزدیک: ”اسلام، نفس اعتقادات“ سے عبارت ہے (یعنی اعتقاد قلبی)

(۲) معتزلہ کے ہاں: اسلام، اقرار زبانی، تصدیق قلبی اور عمل بالأرکان سے عبارت ہے ان کے ہاں اگر ان تینوں امور میں کوئی نہ ہو تو اسلام نہیں ہوگا۔

(۳) کرامیہ کے ہاں: اسلام صرف لسانی اقرار کا نام ہے۔

مطلب شارح:

(۱) اگر ”اسلام“ صرف نفس اعتقادات“ سے عبارت ہو (جیسے کہ ائمہ کا قول ہے) تو اس

وقت ''اضافتِ بیانیہ'' ہے کیونکہ ائمہ کے نزدیک اسلام عبارت ہے اعتقادیات سے، اس لئے ''عقائد الاسلام'' کا معنی ہوگا کہ وہ عقائد کہ جو اسلام ہیں۔

(۲) اگر ''اسلام'' تین چیزوں کے مجموعے کا نام ہو'' کمافی الصورة الثانية'' یا

(۳) اسلام صرف ''لسانی اقرار'' سے عبارت ہو (ہر دو صورتوں میں) ''عقائد کی اضافت'' اسلام کی طرف ''اضافت لامیہ'' ہے۔ ''أی عقائد للاسلام''۔

دوسری صورت میں چونکہ معتزلہ کے نزدیک ''عقائد'' اسلام کا جزء ہیں اور جزء اپنے مرکب سے مبائن ہوتا ہے اس لئے یہاں ''اضافت لامیہ'' کی تعریف (کہ ''مضاف الیہ، مضاف سے مبائن ہو، اور نہ مضاف کا ظرف ہو) صادق آتی ہے، اضافت بیانیہ صادق نہیں، اس لئے کہ اس میں تو مضاف الیہ، مضاف کا عین ہوتا ہے جب کہ یہاں ایسا نہیں۔ باقی تیسری صورت میں ''اضافت لامیہ'' کا ہونا ظاہر ہے۔ للتباين الظاهر بين العقائد والإقرار باللسان۔

> جعلته تبصرة لمن حاول التبصر لدى الافهام وتذكرةً لمن اراد ان يتذكر من ذوي الافهام
>
> میں نے اس کتاب کو اس شخص کے لئے بینا کرنے والا بنایا جو سمجھانے کے وقت بینا ہونے کا قصد کریں اور اس شخص کیلئے نصیحت کرنے والا بنایا جو نصیحت ماننے کا ارادہ کرے اس حالت میں کہ وہ سمجھ والوں میں سے ہو

قوله، جعلته الخ: ''جَعَلَ'' فعل دو مفعولوں کا تقاضا کرتا ہے، ان میں سے مفعول اول بمنزلہ مبتداء، اور مفعول ثانی ''بمنزلہ خبر ہوتا ہے، لہٰذا خبر کے مبتداء پر حمل ہونے کی طرح مفعول ثانی بھی مفعول اوّل پر حمل ہوگا، لیکن ماتن کے کلام میں ''تبصرة'' مصدر ہے جو'' جعلتَ ''فعل کے مفعول اول ''ہ'' ضمیر (جو کتاب کی طرف لوٹ رہی ہے اور کتاب ذات ہے) پر محمول ہے، حالانکہ ''حمل المصدر على الذات'' درست نہیں؟ کمامر غیر مرةٍ اس کے دو جواب ہیں۔

جواب اوّل: یہ حمل ''مجاز لغوی'' کے طور پر ہے جس کو مجاز فی الطرف بھی کہا جاتا ہے، فی الطرف اس لئے کہ محمول میں یہ مجاز ہوتا ہے لہٰذا ایک طرف میں ہے اور ''ہ'' ضمیر محمول علیہ ہے اس لئے وہ دوسری طرف یعنی ''تبصرۃ'' ''مبصرا'' (اسم فاعل) کے معنی پر ہو کر محمول ہوا ہے (تو حقیقی معنی جب رہ گیا اس لئے حمل مجازی ہوا، اب ''مبصرا'' بھی ذات ہے اس لئے حمل الذات مع الوصف کا حمل ہوگا جو درست ہے)۔

جواب ثانی: یہ حمل بطور ''مجاز فی الاسناد'' کے ہے (جس کا دوسرا نام مجاز عقلی ہے) ''مجاز فی الاسناد'' ''شئی ماھو لہ'' کا غیر کی طرف مسند ہونے کو کہتے ہیں، یعنی شئی کی نسبت اس چیز کی طرف کی جائے کہ جس واسطے وہ شئی متکلم کے اعتقاد یا واقع میں نہ ہو، لیکن یہ نسبت کرنا کسی تاویل سے ہو، جیسے ''صام نہارہ'' میں ''صوم'' کی نسبت ''نہار'' کی طرف ہو رہی ہے، حالانکہ یہ نسبت روزہ دار کی طرف ہونا چاہیئے تھی، کیونکہ انسان روزہ دار ہوتا ہے خود دن روزہ نہیں رکھتا۔ لہٰذا ''تبصرہ'' کی نسبت بھی ضمیر کی طرف اس قبیل سے مانی جائے، کیونکہ درحقیقت کتاب ''مبصر'' نہیں، بلکہ مصنف ہے اور یہاں کتاب کو مبالغہ کرتے ہوئے ''مبصر'' بنایا۔

نیز آگے ''تذکرہ'' کا عطف ''تبصرہ'' پر ہے لہٰذا یہ بھی ''جعلت'' کا مفعول ثانی ہے اور یہ بھی مصدر ہے اور اس پر وارد ہونے والے اعتراض کا بھی وہی جواب ہے، یعنی ''تذکرہ'' بمعنی ''مذکرۃ'' کے ہو کر بطریق ''مجاز لغوی'' کے حمل ہے ضمیر ''ہ'' پر۔ یا ''اسناد مجازی'' مانی جائے ''علی سبیل المبالغۃ''

لمن حاول الخ

یہاں ''مــــن'' میں دو احتمال ہیں (ا) من سے ''طالب علم'' مراد ہے، اس صورت میں الإفہام ''(بالکسر)'' سے مراد ''تفھیم الغیر ایاہ'' ہوگا، ترجمہ یہ ہوگا ''غیر کے سمجھانے کے وقت اس کو'' اس میں ''تفھیم'' مصدر مضاف الی الفاعل ہے اور ''ایاہ'' اس کا مفعول ہے (عبارت میں مصدر ''الإفھام'' کا فاعل ''الغیر'' اور مفعول ''ایاہ'' دونوں محذوف ہیں) ''ایاہ'' کی ضمیر ''من'' کی طرف ہوگی جس سے طالب علم مراد ہے، یعنی ''میں نے کتاب کو اس

شخص (طالب علم) کے لئے بینا کرنے والا بنایا ہے جو اس وقت بینا ہونے کا قصد کرے، جب اس کو غیر (یعنی اسکا استاد) سمجھائے یا (۲) من سے مراد ''استاذ'' ہے ''الافہام'' سے مراد ''تفهيمه للغير'' ہے اس میں مصدر کی اضافت مفعول کی طرف ہوگی ترجمہ یہ ہوگا ''اس کو سمجھانے کے وقت غیر کو'' اب پورا مطلب یہ ہے کہ میں نے اس کتاب کو اس معلم واستاد کے لئے بینا کرنے والا بنایا ہے جو اس وقت بینا ہونے کا قصد کرے جب وہ غیر (یعنی اپنے شاگرد) کو سمجھائے حاصل یہ کہ یہ کتاب پڑھنے اور پڑھانے کے وقت بصیرت دے گی۔ آگے ''ارادان يتذكر من ذوى الأ فهام ''میں'' الأفهام ''بفتح الہمزہ ہے جو ''فہم'' کی جمع ہے جس کے معنی ہیں سمجھدار۔'' من ذوى الأفهام ''یہ ظرف ثانی ہے اس کے متعلق میں دو احتمال ہیں:

(۱) یا تو ظرف مستقر ہو کر ''کائنا'' سے متعلق ہے جو ''یتذکر'' کے فاعل سے حال واقع ہے اور ''من'' سے مراد استاد اور'' ذوى الافهام ''سے مراد اساتذہ ہے اس صورت میں مطلب یہ ہے کہ میں نے اس کتاب کو نصیحت کرنے والی بنایا ہے ایسے شخص (استاد) کیلئے جو نصیحت حاصل کرنے کا ارادہ کرے درآنحالیکہ وہ نصیحت قبول کرنے والا سمجھدار لوگوں (اساتذہ) میں سے ہو۔

(۲) یا'' من ذوى الأ فهام ''جار و مجرور ظرف لغو ہو کر ''یتذکر'' کے متعلق ہو تو اس صورت میں'' من ''سے متعلم (طالب علم) اور'' ذوى الأ فهام ''سے ''اساتذہ'' مراد ہوں گے یعنی میں نے اس کتاب کو نصیحت کرنے والا بنایا ہے، اس طالب علم کے لئے جو نصیحت قبول کرے، سمجھداروں یعنی اساتذہ سے۔

اشکال:

اس دوسری صورت پر اشکال ہوسکتا ہے کہ ''یتذکر'' کہ صلہ میں ''من'' تو نہیں آتا، اس لئے کہ صلہ کا معنی ہے کہ ''فعل'' حرف جر کے توسط سے اپنے مفعول کی طرف متعدی ہو، اور یہاں ''یتذکر'' فعل لازم ہے، صلہ کی ضرورت ہی نہیں تو پھر یہاں ایسا کیوں ہے؟

جواب: شارح کے جواب سے قبل ''تضمین'' کی تعریف کی ضرورت ہے۔

تضمین: تضمین کے لغوی معنی ہیں ''کسی چیز کو بغل میں پکڑنا'' اصطلاح میں کسی ایک فعل کے ضمن میں دوسرے فعل کے معنی کو داخل کر کے فعل اول کے بعد فعل ثانی کے صلہ ذکر کرنے کو تضمین کہتے ہیں، ترکیب میں پہلے فعل کو اصل اور دوسرے کو حال قرار دیا جاتا ہے۔ چنانچہ یہاں ''یتذکر'' میں ایسا ہی ہے ''یتذکر'' فعل اول ہے اور دوسرا فعل یا تو ''أخـــذا'' ہے یا ''متعلما'' ہے اور اس دوسرے فعل کو حال قرار دیں گے تو آگے لفظ ''من'' ''اخذاً'' یا متعلماً کا صلہ ہے جو فعل ''یتـــذکـــر'' کے بعد متصلاً لایا گیا ہے لہٰذا اصل میں لفظ ''من'' ''اخذا'' یا ''متعلما'' کا صلہ بن کر، تضمین کی صورت میں ''یتذکر'' کے ساتھ متعلق ہو سکے گا۔ فلا اشکال

سيّما الولد الاعز الحفی الحری بالاکرام سمی حبيب الله عليه التحية والسلام لازال له من التوفيق قوام ومن التائيد عصام وعلى الله التوكل وبه الاعتصام

خصوصاً اس فرزند کے لئے جو نہایت عزیز مہربان لائق تعظیم ہے اللہ کے دوست علیہ التحیۃ والسلام کا ہمنام ہے ہمیشہ (اللہ) کی توفیق سے اس کے کام درست رہیں اور اللہ کی مدد سے اس کے کام لغزشوں سے محفوظ رہیں اور اللہ ہی پر بھروسہ اور اسی کے ساتھ تعلق ہے۔

''سیما'' یہاں تین امور قابل ذکر ہیں:

(۱) ''سیـمـا'' یا تو اصل میں ''سِیْوٌ'' ہے، واؤ اور یاء کے ایک ساتھ جمع ہونے اور ان میں پہلے (یاء) کے ساکن ہونے کی وجہ سے واؤ کو یا کر کے یاء کو یاء میں ادغام کر دیا ''سـیٌ'' ہوا دوسرا احتمال یہ ہے کہ ''سیـمـا'' کی اصل ''سِوْیٌ'' ہے، واؤ ساکن ماقبل مکسور، چنانچہ ''میعاد'' کے قانون سے واؤ کو یاء کر کے یاء کو یاء میں ادغام کر دیا ''سَیٌّ'' ہوا پھر ''سیـمـا'' میں جو لفظ ''سی'' (مشدد) ہے، اس کے معنی مثل کے ہیں، کہا جاتا ہے ''ھما سیّان'' یعنی وہ دونوں ایک دوسرے کے مانند ہیں۔

(۲) ''سیما'' اصل میں ''لاسیما'' ہے (یہاں کثرت استعمال کی وجہ سے تلفظ میں ''لا'' کو گرادیا ہے) یہ ''لا'' ''لا لنفی الجنس'' ہے، لہٰذا یہ اسم اور خبر کا تقاضا کرتا ہے (تفصیل آرہی ہے) ''لاسیما'' کا اصل معنی تو ''لامثل'' ہے، لیکن اصل معنی سے نقل کرکے اس کا استعمال ''خصوصاً'' کے معنی کے لئے ہوتا ہے، اس لئے ''لاسیما'' کے معنی یہاں خصوصاً کے ہیں معنی اصل سے نقل کرکے معنی لازمی میں استعمال کی وجہ یہ ہے کہ معنی اصل جب ''لامثل'' ہے تو ''لامثل'' کیلئے خصوص لازم ہے، اس لئے کہ جس چیز کے لئے مثل نہیں ہوتی وہ خاص ہوا کرتی ہے۔

(۳) ''لاسیما'' کے ''ما'' میں تین احتمال ہیں۔

(الف) ما زائدہ ہو۔ (ب) ما موصولہ ہو۔ (ج) ما موصوفہ ہو۔

ایسے ہی ''لاسیما'' کے مابعد ''الوالد'' میں تین اعراب (رفع، نصب اور جر) پڑھنے جائز ہیں، آخری دو صورتوں (جب کہ ''لاسیما'' کا مابعد منصوب اور مجرور ہو) میں ''ما'' زائدہ ہوگا اور پہلی صورۃ (جب کہ ''لاسیما'' کا بعد والا حرف مرفوع ہو) میں ''ما'' موصولہ ہوگا یا موصوفہ، تفصیل اس مقام کی یہ ہے کہ اگر ''ما'' کو موصولہ یا موصوفہ لیں تو ''لاسیما'' کا مابعد (الولد) یا تو مبتداء محذوف (ھو) کی خبر ہونے کی وجہ سے مرفوع ہوگا اور یا خبر محذوف (موجودٌ) کے مبتداء واقع ہونے کی وجہ سے مرفوع ہوگا۔ ترکیبی عبارت کچھ یوں ہوگی ''لاسیما الولد'' ای ''لامثل الذی ھو الولدَ'' ''ولا شئی ھو الولد'' (دونوں مثالیں ما موصولہ اور موصوفہ کی ہیں) لا لنفی الجنس، مثل اسم لا مضاف، الذی موصول التولد صلہ ہے جو کہ ھو کی خبر ہے یعنی پورا جملہ صلہ برائے موصول ہوکر مضاف الیہ برائے مثل اور ''مثل'' تو اسم لا ہے ''موجود'' خبر محذوف ہوگی۔ ایسے ہی موصوفہ کی صورۃ میں پورا جملہ ''شئی'' موصوف کی صفت ہوکر مضاف الیہ برائے ''مثل'' ہوا اور موجودٌ خبر محذوف برائے ''لا'' نکالنا پڑے گا۔

اور جب ''الولد'' مبتداء ہو خبر محذوف کی، تو اس صورۃ میں ترکیبی عبارت یوں ہوگی ''لامثل الذی او لا مثل شئی الولد موجودٌ'' (الولد مبتداء موجودٌ

خبر محذوف، یہ جملہ ماقبل کے لئے صلہ یا صفت واقع ہوکر مضاف الیہ برائے ''مثل'' ہوگا،مثل اسم لا اور دوسرا لفظ'' موجود'''' لا'' کے لئے خبر محذوف ہوگا۔

اور اگر ''ما'' کو زائدہ نہیں تو پھر'' لاسیما'' کا مابعد(الولد) یا تو استثناء کی وجہ سے منصوب ہوگا یا پھر مضاف الیہ کی وجہ سے مجرور ہوگا۔استثناء کی وجہ سے منصوب اس لئے ہوگا کہ'' لاسیما '' اگر چہ درحقیقت استثناء کے لئے نہیں ہے،لیکن اس کی جگہ مجازاً استعمال ہو رہا ہے وجہ یہ ہے کہ'' لاسیما '' کے مابعد کا حکم ماقبل کے ساتھ موافق ہوتا ہے(حالانکہ استثناء میں ایسا تو نہیں ہوتا، بلکہ مابعد کا حکم ماقبل سے مختلف ہوتا ہے) لیکن اس کے باوجود یہاں''لاسیما'' کی صورۃ میں عندالنحاۃ استثناء بایں معنی ہے کہ مصنف نے فرمایا کہ میں نے یہ کتاب لکھی'' لاسیما الولد ''لیکن یہ بیٹے کے لئے خصوصی پیشکش ہے تو یہاں''سیما'' کی وجہ سے مابعد کا حکم،حکم سابق (جس میں عموم ہے) سے خاص کردیا گیا ہے(جس طرح'' الا'' کا ماقبل اگر اثبات ہوتو مابعد میں الا کی وجہ سے نفی آجاتی ہے)اس لئے مستثنیٰ پایا گیا اور مستثنیٰ تو منصوب ہوتا ہے تقدیر عبارت ہوگی'' لا سیما الولد'''' الّا الولد ''بفتح الدال نصب بناء بر استثناء ہے(کیونکہ''ما'' زائدہ ہے)اور مابعد''لاسیما'' مضاف الیہ کی وجہ سے مجرور اس لئے ہوسکتا ہے کہ''ما'' زائدہ ہوگا تو'' لاسیی ''مضاف بسوئے''الولد'' ہوگا تقدیر عبارت ہوگی

لامثل الولد موجودٌ

فائدہ: یہ سب تقدیرات''لاسیما'' کے اصل معنی کے اعتبار سے ہیں لیکن جب ہم''لاسیما'' کو ''خصوصاً'' کے معنی کی طرف نقل کریں تو پھر''لاسیما'' محلاً منصوب ہوگا، بناء بر مفعول مطلق ہونے کے فعل مقدر سے،چنانچہ اس صورۃ میں صرف دو تقدیریں ہوں گی:

(۱) خص الولد خصوصاً

(۲) خصصت الولد خصوصاً

الاعز: یہ لفظ غین اور راء کے ساتھ بھی ہوسکتا ہے بمعنی روشن پیشانی والا اور''الأعز ''عین مہملہ اور زاء معجمہ کے ساتھ بھی ہوسکتا ہے جس کے معنی ہوں گے پیارا

الحفی: فعیل کے وزن پر بمعنی مہربان ہے یعنی وہ لڑکا باپ پر مہربان ہے۔

الحری: بمعنی اللائق یعنی سزاوار تثنیہ کے لئے ''حریان'' اور جمع کیلئے ''حریون'' کہتے ہیں۔

سَمِیّ: فعیل کے وزن پر اسکے معنی ہیں ہمنام، مصنفؒ نے اپنے فرزند کو قابل تعظیم اس وجہ سے کہا کہ وہ فضل وکمال کے ساتھ موصوف ہے یا اس وجہ سے کہ سید عالم رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ہمنام ہے۔ یعنی محمد اس کا نام ہے (دراصل تفتازانی کے صاحبزادے محمد (متوفی ۸۳۸ھ) اپنے زمانہ کے بڑے علماء میں شمار ہوتے ہیں، علامہ نے یہ کتاب انہی صاحبزادے کے لئے لکھی ہے)

قِوام بالکسر کام کے درست ہونے کا آلہ یعنی سہارا

عصام بالکسر، لغزشوں سے کام کے محفوظ رہنے کا آلہ، یعنی اللہ کی تائید اس کی ایسی چیز ہو جائے کہ اس کے ذریعہ وہ لغزش سے محفوظ ہو جائے۔ علی اللہ کی تقدیم افادۂ حصر کے لئے ہے، بہ کی تقدیم دو فائدوں کے لئے (۱) حصر (۲) رعایت سجع، الاعتصام کے معنی ہیں التمسك و التشبت مضبوطی سے پکڑنا۔

القسم الأول فی المنطق
پہلی قسم منطق کے بیان میں ہے

قوله، القسم الاول:

تہذیب کے دو حصے ہیں پہلا حصہ علم منطق میں ہے اور دوسرا علم کلام میں، دوسرا حصہ جو علم کلام میں ہے معلوم نہیں مصنف نے اسکو لکھا تھا یا نہیں، کیونکہ اس وقت اس کا وجود نہیں اب یہاں شارح ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں اشکال یہ ہے کہ یہاں دو عنوان ہیں:

(۱)۔۔۔''القسم الاول'' (۲)۔۔۔مقدمہ

''القسم الاول'' مصنف نے الف لام عہد خارجی کے ساتھ ذکر کیا ہے (اس لئے کہ جنسی اور استغراقی تو بالکل نہیں ہوسکتا) حالانکہ الف لام عہد خارجی کا استعمال اس وقت تک جائز نہیں جب تک کہ معہود خارجی کا تذکرہ ماقبل میں نہ آیا ہو تو یہاں مصنف کو ''القسم الاول'' الف لام کے ساتھ لانا درست نہیں، کیونکہ ماقبل میں صراحۃً کوئی تذکرہ نہیں ہے کہ

مصنف کی کتاب دو قسموں پر مشتمل ہے (اگرچہ ضمناً مذکور ہے) تو چاہیئے یہ تھا کہ مصنف اس کو قسم اول (بغیر الف لام عہد کے ذکر کرتے) جیسے دوسرے عنوان ''مقدمۃ'' کو بغیر الف لام عہدی کے ذکر کیا ہے (کیونکہ اس سے پہلے مقدمہ کا ذکر نہیں) تو ''القسم الاول'' کو الف لام عہد کے ساتھ لانے اور ''مقدمۃ'' بغیر الف لام کے لانے کی وجہ کیا ہے ما وجہ الفرق بینہما؟ تو جواب یہ ہے کہ ماتن کی عبارت ''فی تحریر المنطق والکلام'' سے کتاب تہذیب کی دو قسمیں ضمناً معلوم ہو چکی ہیں اور جو لفظ پہلے سے صراحۃً یا ضمناً معلوم ہو، اس پر ''الف لام عہد خارجی'' داخل ہونا صحیح ہے اور کتاب تہذیب کی دو قسمیں ضمناً معلوم ہو چکی اگرچہ صراحۃً نہیں اس لئے یہاں ''القسم الأول'' کہا'' أی القسم المعہود الذی ذکر ضمناً''۔ اور قبل ازیں چونکہ ''مقدمہ کا ذکر نہ صراحۃً ہوا نہ ضمناً اسلئے ''مقدمۃ'' بغیر الف لام عہد کے، نکرہ لایا گیا۔

فان قیل الخ: یہاں اعتراض سے پہلے ایک ضابطہ سمجھے:

(الف) ''فی'' کا مابعد ''فی'' کے ماقبل کے لئے ظرف ہوتا ہے اور ''فی'' کا ماقبل ''فی'' کے مابعد کے لئے مظروف ہوتا ہے۔

(ب) ظرف ہمیشہ مظروف کا غیر ہوتا ہے، اگر غیر نہ ہو تو ظرفیۃ الشئی لنفسہ لازم آتا ہے، جو کہ سب علماء کے ہاں باطل ہے۔ مثلاً ''الماء فی الکوز'' یہاں ''کوز'' ''ماء'' کا ظرف ہے ''ماء'' مظروف ہے اور ظرف مظروف کا غیر ہے، اگر دونوں ایک ہو جائے مثلاً ''الماء فی الماء'' تو یہ ظرفیۃ الشئی لنفسہ ہے جو کہ باطل ہے۔

اب اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ ''قولِ مصنف'' القسم الأول فی المنطق'' میں ''القسم الاول'' مظروف ہے اور ''المنطق'' ظرف ہے اور ''القسم الاول'' ظاہری بات ہے کہ کتاب کا جزو ہے، اس لئے کہ ''قسم شئی، شئی کا جزء ہوتا ہے، اور کتاب سے مراد، اس فن کے مسائل ہوتے ہیں جس میں وہ کتاب ہوتی ہے، لہٰذا ''القسم الأول'' سے مراد مسائل منطق ہوئے اور ''المنطق'' سے بھی مراد مسائل منطق ہیں، اس لئے کہ علم کا اطلاق مسائل پر ہوتا ہے لہٰذا مصنفؒ کی عبارت کا مطلب یہ ہوا کہ ''المسائل

المنطقية فی المسائل المنطقية ''اور اس سے'' ظرفية الشئی لنفسه ''یعنی ظرف و مظروف کا ایک ہونا لازم آتا ہے۔(وذلك لایجوز)

اس اعتراض کے دو جواب ہیں:

جواب اول: یہ ہے کہ اگر'' القسم الأول '' سے وہ ''الفاظ عبارات'' مراد لئے جائیں جو مسائل منطقیہ پر دال ہیں اور'' المنطق '' سے وہ ''معانی'' مراد لئے جائیں جو خود مسائل منطقیہ (مدلول) ہیں تو ''ظرفیۃ'' الشئی الی نفسه ''لازم نہیں آئے گا، اس وقت تقدیر عبارت یوں ہوگی'' الألفاظ والعبارت فی المسائل المنطقیه ''یعنی'' ان هذه الالفاظ فی بیان هذه المعانی ''اور ظاہر ہے کہ الفاظ معانی سے مغائر ہیں۔فاندفع الإشكال۔

جواب ثانی: یہ ہے کہ'' القسم الأول ''چونکہ کتاب کا جزو ہے اور کتاب میں جیسے پہلے گزرا ہے کہ سات احتمال ہیں، وھی کماتلی۔

(۱) فقط الفاظ (۲) فقط معانی (۳) فقط نقوش

(۴) الفاظ و معانی کا مجموعہ (۵) الفاظ و نقوش کا مجموعہ

(۶) معانی و نقوش کا مجموعہ (۷) تینوں کا مجموعہ

لہٰذا قسم اول جو کہ کتاب کا جزء ہے اس میں بھی انہیں سات احتمالات میں سے کوئی ایک ہو سکتا ہے۔

اس کے بعد یہ سمجھنا ضروری ہے کہ ''منطق'' کا اطلاق عرف میں پانچ چیزوں پر ہوتا ہے:

(۱)۔۔۔ملکہ منطق (مہارت)۔ (۲)۔۔۔تمام مسائل کا علم۔

(۳)۔۔۔جتنے مسائل سے حفاظت حاصل ہو جائے خطا فی الفکر سے اس قدر مسائل کا علم

(۴)۔۔۔خود تمام مسائل نہ کہ علم

(۵) اس قدر نفس مسائل، جن سے حفاظت حاصل ہو جائے خطا فی الفکر سے۔

اب'' القسم الأول ''میں، ساتوں احتمالات میں سے ہر ایک سے ''منطق'' کے پانچوں احتمالات کو ملایا جائے تو مصنف کی عبارت میں پینتیس ۳۵ صورتیں ہوں گی۔اور ان احتمالات کو باہم ملاتے وقت لفظ منطق سے پہلے مضاف مقدر نکالیں گے بعض کے درمیان

"بیان" کا لفظ بعض میں "حصول" کا اور بعض میں لفظ "تحصیل" کو مقدر لیا جائے گا، مثلاً کہا جائے گا، "الألفاظ فی حصول الملکۃ" یا "المعانی فی حصول الملکۃ" یا "النقوش فی حصول الملکۃ" یا "الألفاظ فی تحصیل علم جمیع المسائل" یا "الألفاظ فی تحصیل علم جمیع المسائل القدر المعتدبہ" اور اگر کہا جائے "الألفاظ فی بیان جمیع المسائل" یا "جمیع المسائل القدر المعتدبہ" یعنی جب "منطق" سے "ملکہ" مراد ہو تو "القسم الأول" کے احتمالات سبعہ میں سے کسی کو بھی لے کر "المنطق" کے احتمال "ملکہ" سے اگر ملائیں گے تو "حصول" کی تقدیر مناسب ہے (اور اس وقت سات صورتیں نکلیں گی) اسی طرح جب "المنطق" سے "العلم بجمیع المسائل" یا "العلم بالقدر المعتدبہ" مراد ہو تو احتمالات سبعہ میں سے کسی سے بھی ملائیں تو درمیان میں لفظ "تحصیل" آئے گا (اس میں چودہ صورتیں ہوں گی) اسی طرح "المنطق" سے اگر "نفس جمیع المسائل" یا "نفس جمیع المسائل علی قدر المعتدبہ" مراد ہو تو احتمالات سبعہ میں سے کسی سے بھی ملائیں، درمیان میں لفظ "بیان" آئے گا (اس میں بھی چودہ صورتیں ہیں)

منطق میں احتمالات خمسہ	ملکہ	العلم بجمیع المسائل	العلم بالقدر المعتدبہ	نفس جمیع المسائل	نفس القدر المعتدبہ
۱۔ صرف الفاظ	تحصیل	تحصیل او حصول	تحصیل او حصول	بیان	بیان
۲۔ صرف معانی	تحصیل	تحصیل او حصول	تحصیل او حصول	بیان	بیان
۳۔ صرف نقوش	تحصیل	تحصیل او حصول	تحصیل او حصول	بیان	بیان
۴۔ الفاظ ومعانی	تحصیل	تحصیل او حصول	تحصیل او حصول	بیان	بیان
۵۔ الفاظ ونقوش	تحصیل	تحصیل او حصول	تحصیل او حصول	بیان	بیان
۶۔ معانی ونقوش	تحصیل	تحصیل او حصول	تحصیل او حصول	بیان	بیان
۷۔ الفاظ ومعانی ونقوش	تحصیل	تحصیل او حصول	تحصیل او حصول	بیان	بیان

پینتیس صورتوں پر مشتمل نقشہ

مقدمۃ

قولہ مقدمۃ الخ

مقدمہ کے متعلق کئی مباحث ہیں:

(۱)۔۔۔تحقیق لغوی (۲)۔۔۔تحقیق ترکیبی

(۳)۔۔۔تحقیق ماخذی (۴)۔۔۔تحقیق معنوی

تحقیق لغوی: اس کا تلفظ دو قسم پر ہے:

(۱)۔۔۔مقدمۃ بفتح الدال از باب تفعیل بمعنی ''آگے کیا ہوا''۔

(۲)۔۔۔مقدمۃ ''بکسر الدال بمعنی'' آگے کرنے والا''۔

زمخشری نے اپنی کتاب ''الفائق'' میں پہلی صورت کو'' خلف میں القول ''یعنی باطل قرار دیا ہے، مطول اور مختصر المعانی میں تفتازانی نے بکسر الدال کو اختیار کر کے ان کی پیروی کی ہے ان کا کہنا یہ ہے کہ مقدمہ (بفتح الدال) کے معنی جب ''آگے کیا ہوا'' کے ہو گئے تو اس کا مطلب تو یہ ہوگا کہ مقدمہ خود آگے تو نہیں ہوتا بلکہ زبردستی کوئی اس کو آگے کرتا ہے، حالانکہ مقدمہ تو خود تقدیم کا تقاضا کرتا ہے۔

لیکن ''مقدمۃ'' بفتح الدال سہل ہونے کے ساتھ ساتھ صحیح بھی ہے عدم صحت کی کوئی خاص وجہ نہیں، رہی یہ بات کہ زبردستی کسی نے اسکو آگے رکھا ہو تو یہ تو ظاہر ہے کہ ''مقدمہ'' کوئی جاندار تو نہیں کہ آگے ہو جائے، ہم آگے کریں گے ہاں! دوسری صورت بکسر الدال یہ سب کے ہاں درست ہے مگر اس پر اشکال ہے۔

اشکال: یہ ہے کہ ''مقدمۃ'' کے معنی ''آگے کرنے والے'' کے ہیں حالانکہ مقدمہ کسی کو بھی آگے کرنے والا نہیں بلکہ خود یہ آگے ہونے کا تقاضہ کرتا ہے۔

جواب:

(الف)۔۔۔یہ دیا گیا ہے کہ'' مقدمۃ ''بمعنی'' متقدمۃ '' کے ہیں یعنی ''تفعیل'' باب تفعل'' کے موافق وہم معنی ہے اور تفعل سے ''تقدم'' کے معنی آگے ہونا کے ہیں لہٰذا ''مقدمۃ'' کا معنی ''آگے ہونے والا'' ہے (لازمی معنی ہے)

(ب)۔۔۔اسکے علاوہ ''مقدمۃ'' بکسر الدال کو اپنے ہی باب و معنی پر رکھتے ہوئے یہ مقصد لے سکتے ہیں کہ'' مقدمۃ لـلعالم بهاعلى الغافل ''یعنی مقدمہ جو آدمی پڑھ کر پھر کتاب پڑھتے ہیں وہ ان لوگوں پر علم وفہم میں فائق اور مقدمِ رہتے ہیں، جو مقدمہ پڑھے بغیر کتاب

پڑھ ڈالتے ہیں۔

تحقیق ترکیبی: ترکیب میں واضح یہ ہے کہ یہ مبتدا محذوف کی خبر ہے" أی هذه مقدمة"

تحقیق ماخذی: تحقیق ماخذی یہ ہے کہ اس لفظ کو اہل فن" مقدمة الجیش "(لشکر کا وہ حصہ جو انتظام کے لئے آگے جائے) سے مستعار لیتے ہیں، دونوں میں مناسبت یہ ہے کہ مقاصد مثل جیش کے ہیں، اور مقدمہ کے ذیل میں بیان کردہ امور انتظام کے لئے آگے جانے والوں کے مانند ہیں، تو مطلب یہ ہے کہ جس طرح" مقدمة الجیش "پہلے جا کر پڑاؤ اور گھاس وغیرہ کا انتظام کرتا ہے، تو بعد میں آنے والے کو آسانی ہوتی ہے، ٹھیک اس طرح مقدمہ پڑھنے کے بعد آگے مسائل میں آسانی ہوتی ہے۔

فائدہ مقدمہ کی دو قسمیں ہیں:

(۱) مقدمة العلم: مایتوقف علیه الشروع عن بصیرة فی مسألة، کمعرفة حدّه ومعرفة غایته ومعرفة موضوعه۔

(۲) مقدمة الکتاب: یقال: لطائفةٍ من کلامه (ای طائفةً من الالفاظ من جملة الفاظ الکتاب وعباراته) قدمت تلك الطائفة امام المقصود (من الکتاب) لإرتباطه له (أی المقصود) بها (أی الطائفة) والانتفاع بهافیه سواء توقف المقصود علیهما أم لا۔

مقدمة العلم: وہ چیزیں جن پر علم کا آغاز موقوف ہو اور مقدمة العلم کا مصداق، معانی ثلاثہ یعنی حد کا علم، موضوع کا علم اور غایت و غرض کا علم ہے۔

مقدمة الکتاب: کتاب کا وہ حصہ ہے جو مقصود کتاب سے پہلے مذکور ہو اور مقصود میں نافع ہو اور مقدمة الکتاب چونکہ کتاب کا حصہ ہے اس لئے اس کا مصداق وہ امور ہوں گے جو کتاب کے ہیں یعنی الفاظ یا معانی (کیونکہ یہی دو امور ہی کتاب کے صحیح مصداق ہیں باقی احتمالات جن کا پہلے ذکر ہوا ہے وہ سب ساقط ہیں) دونوں تعریفوں کو سامنے رکھ کر یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ امور ثلثہ یعنی فن کی تعریف فن کا موضوع فن کی غایت مقدمة العلم بھی ہیں اور مقدمة الکتاب کا مصداق وہ الفاظ ہیں جن سے ان مفہوموں کو تعبیر کیا جاتا

ہے۔الحاصل مقدمہ مشترک لفظی ہے امورثلاثہ کے الفاظ اور ان کے معانی کے درمیان والتفصیل فی المطولات۔

مطلب شارح

تحقیق معنوی: شارح مقدمہ کی تحقیق معنوی بیان کرتا ہے کہ یہاں کونسا مقدمہ مراد ہے؟ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مقدمہ تو کتاب کا جزؤ ہے، لہٰذا اس سے وہ سات مذکورہ احتمالات مراد ہوسکتے ہیں جو کتاب میں ہیں' لیکن جیسے ابھی ذکر ہوا کہ کتاب کے احتمالات سبعہ میں سے عندالقوم فقط دو امر مراد ہیں (۱) الفاظ (۲) معانی لہٰذا مقدمہ سے بھی یہی دونوں مراد ہوں گے ان دونوں کو لینے کی یہ وجہ ہے کہ یہاں پر باقی احتمالات مقصود سے بعید ہیں، بہرحال ''مقدمۃ الکتاب'' کا تعلق الفاظ سے بھی ہے جب کہ ''مقدمۃ العلم'' کا تعلق صرف معانی سے ہے۔لیکن یہاں مصنف کے قول'' مقدمہ '' سے الفاظ یا معانی کا مراد لینا اس پر موقوف ہے کہ پہلے یہ متعین کرلیا جائے کہ'' کتاب'' سے کیا مراد ہے؟ اگر'' کتاب'' سے مراد'' الفاظ'' ہیں تو یہاں ''مقدمہ'' سے بھی مراد الفاظ ہیں جن کی تعریف'' طائفۃ من الکلام الخ '' ہے اور یہی بعینہ ''مقدمۃ الکتاب'' ہے اور اگر کتاب سے مراد معانی ہیں تو ''مقدمہ'' سے بھی مراد معانی ہیں جن کی تعریف یہ ہے کہ'' وہ معانی کا ایک حصہ ہے جس پر اطلاع پانا شروع فی مسائل العلم علی وجہ البصیرۃ کیلئے ضروری ہے''۔اور یہ بعینہ مقدمۃ العلم ہے، خلاصہ یہ ہوا کہ یہاں اگر کتاب سے مراد الفاظ ہیں تو مقدمہ سے مراد مقدمۃ الکتاب ہے اور اگر کتاب سے مراد معانی ہیں تو مقدمہ سے مراد مقدمۃ العلم ہے۔

العلم إن کان إذعاناً للنسبة فتصدیقٌ والا فتصورٌ

علم اگر نسبت کا اعتقاد ہے تو تصدیق ورنہ تصور

قوله، العلم الخ یہاں دو باتیں ہیں (۱) علم کی تعریف (۲) ماتن پر ہونے والے اشکال کے تین جوابات۔

اشکال: مصنفؒ نے علم کی تعریف کئے بغیر بالفور تقسیم شروع کی، حالانکہ تقسیم سے قبل کسی شئی

کا "مقسم" متعین کرنا ضروری ہے۔ شارح نے اس کے تین عذر (جوابات) بیان کیے ہیں۔

(۱) مفہوم علم سے ہر شخص واقف ہے تو گویا علم من وجہ معلوم ہے۔ (یعنی ہر آدمی جانتا ہے کہ "علم" کا معنیٰ "دانستن" یعنی "جاننے" کے ہیں)

(۲) علم کی تعریف مشہور ہے اسلئے شہرت پر اکتفا کیا" مستفیض ای مشھورٌ"

(۳) بعض کے نزدیک (جیسے امام رازی وغیرہ ہیں) علم من أجل البديهيات ہے، فلا حاجة الى التعريف۔ تو جب ماتن نے علم کی تعریف نہیں کی، تو خود شارح نے علم کی تعریف "الصورة الحاصلة من الشئی عند العقل" (علم شئی سے لی ہوئی وہ صورت ہے جو عقل کے پاس موجود ہو) سے کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ مقسم (علم) "علم الحصولی الحادث" ہے دراصل علم کی دو قسمیں ہیں،

(۱)۔۔۔حضوری (۲)۔۔۔حصولی

جو چیز عقل کے سامنے بعینہ بذاتہ خود حاضر ہو وہ "علم حضوری" ہے اور جس چیز کی صورت قوتِ مدرکہ (عقل) کے سامنے حاضر ہو بعینہ و بذاتہ خود حاضر نہ ہو اس کے علم کو "حصولی" کہا جاتا ہے پھر ان میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں:

(۱)۔۔۔قدیم (۲)۔۔۔حادث

اس طرح یہ چار قسمیں ہو گئیں:

(۱) علم حضوری قدیم، جیسے اللہ کا علم اپنی ذات پر ہے اور تمام عالم پر ہے اور فرشتوں کا علم اپنی ذات پر۔

(۲) علم حضوری حادث، جیسے انسان کا علم اپنی ذات پر۔

(۳) علم حصولی قدیم جیسے فرشتوں کا علم اپنی ذات کے علاوہ دوسری چیزوں پر (هذا عند الفلاسفة) فرشتوں کا قدیم ہونا فلاسفہ کا مذہب ہے ورنہ اصل قدیم ذات صرف اللہ ہے۔

(۴) علم حصولی حادث جیسے انسان کا علم اپنی ذات کے علاوہ کے بارے میں، اب رہی یہ بات کہ علم (جو تصور و تصدیق کا مقسم ہے) ان چار قسموں میں سے کونسی قسم میں داخل ہے؟ تو اس کے متعلق یہ سمجھے کہ علم ان چار قسموں میں سے مؤخر الذکر علم حصولی حادث کی قسم میں سے ہے۔

قوله،ان كان اذعاناً للنسبة الخ

إذعاناً بمعنى اعتقاداً،واللّام بمعنى "على" اى على النسبة واللام للعهد اى النسبة التامه الخبريه۔

اجمال: (۱) تصدیق وتصور کی تعریف

(۲) حکماء اور امام رازیؒ کا تصدیق کے بسیط اور مرکب ہونے میں اختلاف

(۳) اختلاف فى متعلّق التصديق و التصور ،نیز متقدمین ومتاخرین کا تصدیق کے اجزاء میں اختلاف۔

تفصیل: تفصیل سے قبل ایک ''فائدہ'' سمجھنا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ مثلاً '' عمران قائم و عمران ليس بقائم '' میں جو نسبت خبر یہ ثبوتیہ اور سلبیہ ہے اس نسبت کے ادراک میں سات احتمال ہیں یا تو جانب مخالف کا احتمال ہوگا یا نہیں، اگر ہو تو پھر چار صورتیں ہیں' اگر جانب مخالف کا احتمال نہ ہو' تو پھر تین صورتیں ہوں گی۔

تفصیل یہ ہے کہ

(۱) جانب مخالف کا احتمال دلیل کے ساتھ زائل ہوگا' اور دلیل بھی درست ہوگی اسے یقین کہتے ہیں۔

(۲) جانب مخالف کا احتمال ''زائل تو دلیل سے ہو' مگر دلیل درست نہیں' اسے ''جہل مرکب'' کہتے ہیں۔

(۳) جانبِ مخالف کا احتمال' قائل کے حسن ظن کیوجہ سے زائل ہو' اسے ''تقلید'' کہتے ہیں۔

(۴) جانب مخالف کا احتمال، بالکل ختم نہیں ہوا مگر مرجوح ہے، تو ایسی صورت میں جانب راجح کو ''ظن'' کہتے ہیں اور

(۵) جانب مرجوح کو وھم کہتے ہیں۔

(۶) جانب مخالف وموافق ،دونوں کا احتمال مساوی ہو' اسے ''شک'' کہتے ہیں۔

(۷) نسبت خبر یہ کا ادراک ذہن میں ہو، مگر ذہن نے کوئی فیصلہ نہ کیا ہو' اسے

''تخییل'' کہتے ہیں۔

حاصل یہ کہ نسبت تامہ خبری کے حاصل ہونے کے بعد علم کی سات قسمیں بنتی ہیں۔ان میں پہلے چار یعنی یقین،جہل مرکب،تقلید اور ظن ''تصدیق'' اور باقی تین یعنی وھم ،شک اور تخییل ''تصور'' میں داخل ہیں۔

اب مصنفؒ نے جو فرمایا ہے کہ نسبت خبریہ ثبوتیہ یا سلبیہ کے اعتقاد کا نام ''تصدیق'' ہے تو اس میں صرف پہلی قسم یقین کو ذکر کیا ہے کیونکہ وہ مشہور تھی۔

دوسری بحث

ایک قاعدہ ہے'' شرط الشی خارج عن الشی وشطر (رکن) الشی داخل فی الشی '' (رکن وہ ہے جو کہ شئی میں داخل ہو،اور شئی اس پر موقوف بھی ہو) مثلاً وضو شرطِ نماز ہے،لیکن نماز میں داخل نہیں،سجدہ،رکوع وغیرہ رکن نماز ہیں تو داخل نماز ہیں۔

حکماء اور مصنف کے نزدیک ''تصدیق'' صرف ''حکم'' کا نام ہے (یعنی حکم خود پوری تصدیق ہے) تصورات ثلاثہ (تصور محکوم علیہ،وتصور محکوم بہ اور نسبت حکمیہ) تصدیق کے وجود کے لئے شرط ہیں،جزء نہیں،اس لئے تصدیق سے خارج ہیں،چنانچہ حکماء کے نزدیک تصدیق بسیط ہوئی نہ کہ مرکب۔

امام رازیؒ کے نزدیک تصوراتِ ثلاثہ اور حکم کے مجموعے کا نام ''تصدیق'' ہے،یعنی حکم کی طرح تصورات ثلاثہ بھی وجود تصدیق کے لئے جزء اور شطر ہیں جو تصدیق کے اندر داخل ہیں،اس لئے ان کے نزدیک تصدیق مرکب ہے خلاصہ یہ کہ تصوراتِ ثلاثہ،تصدیق کیلئے،حکماء اور امام رازیؒ میں سے ہر ایک ضروری مانتے ہیں،مگر فرق یہ ہے کہ حکماء'' علی سبیل الشرط '' اور امام رازیؒ علی'' سبیل الشطر والرکن '' مانتے ہیں تفصیل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ امام رازیؒ کا اصل مذہب تربیع اجزاء ہیں (تصور محکوم علیہ،تصور محکوم بہ اور تصور نسبت خبریہ اور حکم) لیکن اختصار کے پیش نظر مصنف نے تین اجزاء کا ذکر کیا ہے۔

تیسری بحث

متقدمین ومتاخرین کے درمیان اجزاء قضیہ میں اختلاف:

قوله واختار مذهب القدماء الخ

''نسبت تقییدیه''

حکماء (متقدمین اور متاخرین) تصدیق کو بسیط مانتے ہیں لما مر، لیکن ان میں پھر آپس میں قضیہ کے اجزاء کے بارے میں اختلاف ہے، قدماء کے نزدیک قضیہ میں تین اجزاء ہیں (۱) موضوع (۲) محمول (۳) نسبت تامہ خبریہ (ایجابیہ ہو یا سلبیہ) جس کو ''ھست ونیست'' اور ''ہے نہیں'' سے تعبیر کیا جاتا ہے جیسے ''حامد قائم'' میں حامد، قائم اور نسبت تامہ تین جزء ہیں۔ متاخرین کے نزدیک قضیہ کے چار اجزاء ہیں (گویا وہ تربیع اجزاء کے قائل ہیں) تین جزء تو یہی ہیں لیکن ان کے ساتھ ایک اور جزء ''نسبت تقییدیه'' بھی وہ مانتے ہیں (جس کو نسبت حکمیہ اور نسبت بین بین بھی کہتے ہیں) جو ترتیب میں موضوع اور محمول کے بعد اور نسبت خبریہ سے پہلے ہے اور اسکی تعریف یہ ہے کہ محمول کو بتاویل مصدر کر کے پھر اسکی اضافت موضوع کیطرف کی جائے مثلاً ''حامدٌ قائم'' میں چار اجزاء کی ترتیب یہ ہوگی (۱) ''حامد'' موضوع (۲) ''قائم'' محمول (۳) ''قیام زید'' نسبت تقیدیہ (۴) نسبت تامہ خبریہ، بمعنی وقوع قیام زید، یہاں یہ واضح رہے کہ نسبت تامہ خبریہ قدماء اور متاخرین دونوں مانتے ہیں مگر تعبیر میں فرق ضرور ہے متاخرین چونکہ موضوع ومحمول کے بعد نسبت تقیدیہ کو مانتے ہیں تو ان کے نزدیک نسبت تامہ خبریہ کا تعلق نسبت تقیدیہ کے ساتھ ہوگا۔ جیسے ''قیام حامد'' نسبت تقیدیہ ہے تو اسی ''قیام حامد'' کا وقوع (قیام حامدٍ واقعٌ) نسبت تامہ خبریہ ہوگی، جس کو ''وقوع النسبة التقیدیه'' اور ''لاوقوع النسبة التقیدیه'' سے تعبیر کیا جاتا ہے اور متقدمین چونکہ نسبت تقیدیہ کو مانتے ہی نہیں اس لئے ان کے نزدیک نسبت تامہ خبریہ موضوع ومحمول کے درمیان نسبت رابطی کا نام ہے جس کو صرف ''وقوع النسبة'' اور ''لاوقوع النسبة'' سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

اختلاف کی بنیاد: متقدمین اور متاخرین کا اصل اختلاف ایک اور مسئلے میں ہے جس کی وجہ سے اجزاء قضیہ کے بارے میں اختلاف پیدا ہوا، حاصل یہ ہے کہ قضیہ کے اجزاء میں سے تصدیق (جس کو حکم واذعان بھی کہا جاتا ہے) کا متعلق بالاتفاق نسبت تامہ خبریہ ہی ہے (جس

کو پھر متاخرین وقوع النسبة التقييديه وعدم وقوعها سے تعبیر کرتے ہیں) البتہ اختلاف اس میں ہے کہ کبھی قضیہ میں اگر شک اور وھم (جو اقسام تصور ہیں) پیدا ہو تو، اس تصور کا متعلق کیا ہوگا؟ متقدمین کا کہنا ہے کہ تصدیق کی طرح اس تصور کا متعلق بھی نسبت تامہ خبریہ ہی ہے، فرق یہ ہوگا کہ نسبت تامہ خبریہ کا ادراک اگر علی سبيل الاذعان والاعتقاد نہ ہو (بلکہ علی سبيل الوهم والشك ہو) جیسے "حامدٌ قائمٌ" میں حامد کے کھڑے ہونے میں اگر شک ہو تو یہ تصور ہوگا اور اگر نسبت تامہ خبریہ کا ادراک علی سبیل الاذعان والاعتقاد ہو (جس میں کوئی شک نہ ہو) جیسے حامد کے کھڑے ہونے کا یقین ہو تو یہ تصدیق ہوگی، الحاصل نسبت تامہ خبریہ قبل الاذعان تصور اور بعد الاذعان تصدیق ہے لہٰذا متقدمین کے ہاں تصور کا تعلق اگر اس نسبت تامہ خبریہ کے ساتھ ہو جائے جس کے ساتھ تصدیق کا بھی تعلق ہے تو اس میں کوئی اشکال نہیں اور اسی وجہ سے ان کے ہاں قضیہ کے اجزاء تین ہی ہیں، لیکن متاخرین کا کہنا یہ ہے کہ جس چیز سے تصدیق متعلق ہو اس سے تصور متعلق نہیں ہو سکتا ہے ورنہ دونوں میں فرق ختم ہو جائے گا اس لئے متاخرین کے نزدیک "حامدٌ قائمٌ" میں حامد کے کھڑے ہونے میں جب شک ہو تو تصور کے لئے (نسبت تامہ خبریہ کے علاوہ) ایک اور نسبت کی ضرورت ہوگی جس سے تصور متعلق ہو جائے اور وہ نسبت ان کے نزدیک نسبت تقییدیہ ہے اور تصدیق کا متعلق ایک اور چیز ہے یعنی ایسی نسبت تقییدیہ کا وقوع یا عدم وقوع ہے مثلاً "حامدٌ قائمٌ" کا معنی ان کے نزدیک "قيام حامد واقع" ہوگا اس میں "قيام حامد" نسبت تقییدیہ (متعلق تصور) ہے اور اس وجہ سے ان کے ہاں قضیہ کے اجزاء تین ہی ہیں۔ اور "واقعٌ" "وقوع نسبت تقییدیہ (متعلّق تصدیق) ہے چنانچہ نسبت تقییدیہ کی وجہ سے قضیہ کے چار اجزاء ہو گئے۔

"تثليث اجزاء قضيه" کے بارے میں مصنف کے نزدیک "قدماء" کا مذہب راجح ہے کیونکہ اگر متاخرین کے مذہب کو اختیار کرتے 'تو نسبت خبریہ کو جزء اخیر ٹھہرا کر اس کو اذعان کا متعلق نہ بناتے، بلکہ متاخرین کی طرح اذعان وتصدیق کا متعلق وقوع نسبت تقییدیہ ولاوقوعها کو ٹھہرا کر کہتے کہ " إدعانا لوقوع النسبة التقيدية او لا وقوعها" ظاہر ہے کہ وقوع

نسبت تقیدیہ اگر مصنف اذعان کا متعلق بناتا تو لامحالہ نسبت تقیدیہ کو پھر تسلیم کرنا پڑتا، کیونکہ نسبت تقیدیہ کا وقوع جب ہوگا' جب پہلے نسبت تقیدیہ کو تو مان لیں اور اسکے ماننے سے تربیع اجزاء وقضیہ کا اعتراف لازم آتا ہے حالانکہ یہ درست نہیں ہے، کیونکہ مثلاً جب حامد ''قائم'' کہا جائے تو قضیہ سے فقط تین جزء سمجھے جاتے ہیں'' حامد ''اور'' قائم ''اوران دونوں کے درمیان ایک نسبت، چوتھی کوئی چیز نہیں سمجھی جاتی۔ مباحث قضایا میں بھی یہی مصنف کی صراحت ہے کہ قضیہ کے اجزاء تین ہیں اور تیسرا جزء نسبت خبریہ ہے۔

قوله وإلا فتصورٌ الخ: یہ لفظ اصل میں'' إن لایکن ''تھا فعل'' یکن ''مع فاعل حذف کردیا، پھر چونکہ ''نون ولام'' قریب المخرج ہیں اس لئے دونوں میں ادغام ہوگیا ، چنانچہ ''نون''''لا'' سے بدلکر'' اِلا'' ہوا۔

یہاں عبارت'' ان کان اذعاناً للنسبة ''میں لفظ نسبت قیود ثلاثہ کے ساتھ مقید ہے، یعنی نسبت تام ہوگی ،خبری ہوگی اور مکیف بکیفیت اذعانی ہوگی، اگر ایسا ہو تو تصدیق وإلاّ ای وان لم تکن النسبة التامة الخبرية مكيف بكيفية اذعانی فتصوّرٌ 'یعنی تصور میں نہ تو نسبت ہوگی اور نہ تام ہوگی اور نہ ہی خبری جو مکیف ہو کیفیت اذعانی کے ساتھ، مطلب یہ ہے کہ اگر علم نسبت تامہ خبریہ اذعانی نہ ہو تو تصور ہے، نہ ہونے کی پھر کئی صورتیں ہیں۔ وھی کماتلی:

(۱) محض امر واحد کا ادراک ہو' جیسے ''اسامہ'' فقط چنانچہ اس قسم کے مفرد میں نسبت نہیں ہوتی ہے اس لئے کہ نسبت تو طرفین کے درمیان ہوتی ہے یہاں تو طرف ہی ایک ہے۔

(۲) کئی چیزوں کا ادراک ہو، لیکن ان میں بالکل نسبت نہ ہو، جیسے اکرم، نعیم عامر، کلیم اور سلمان وغیرہ۔

(۳) یا کئی چیزوں میں نسبت ہو، اوران کا ادراک کیا جائے' لیکن وہ نسبت تامہ نہ ہو جس پر سکوت درست ہوتا ہے' جیسے نسبت اضافی مثلاً'' غلام سعید ''کا ادراک (کہ یہ نسبت تامہ نہیں ہے)۔

(۴) یا نسبت تامہ ہو لیکن وہ خبر یہ نہ ہو بلکہ انشائیہ ہو (جس میں سچ اور جھوٹ کا احتمال نہیں ہوتا)۔ جیسے "اضرب" کا ادراک اس کی نسبت اس کے اندر "انت" ضمیر کی طرف ہے۔

(۵) یا نسبت تامہ خبر یہ ہو، لیکن وہ ادراک، اذعان کے درجے میں نہ ہو جیسا کہ شک وہم اور تخییل میں ہوتا ہے۔ یہ سب تصورات کے قبیل سے ہیں۔

ویقتسمان بالضرورة الضرورة والاكتساب بالنظر وهو ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول

اور یہ دونوں بداھۃ ضرورت اور حصول بالنظر کو بانٹ لیتے ہیں اور نظر، معلوم کا ملاحظہ کرنا مجہول کے حاصل کرنے کے لئے

قوله ويقتسمان الخ یہاں دو امور ہیں

(۱) لفظ "يقتسمان" کے صحیح معنی کا تعین۔

(۲) بدیہی و نظری کا انقسام صریحاً ہے، جب کہ تصدیق و تصور کا انقسام ضمناً ہے۔

پہلی تو صاف بات یہ ہے کہ يقتسمان کی ضمیر تثنیہ تصور اور تصدیق کی طرف لوٹتی ہے "بالضروره" کے معنی "بالبداهة" ہیں، آگے "الضرورة والاكتساب" معطوف معطوف علیہ مل کر "يقتسمان" کے مفعول ہیں "الضرورة" کے معنی بدیہی ہونا "الاكتساب بالنظر" کے معنی نظری ہونا، ترجمہ: تصور اور تصدیق کا بدیہی اور نظری کی طرف منقسم ہونا ایک بدیہی اور ظاہر بات ہے یعنی تصدیق و تصور دونوں کی دو قسمیں ہیں: تصدیق بدیہی جیسے "الأربعة زوج"۔ تصدیق نظری جیسے "العالم حادث" تصویر بدیہی جیسے "النار" تصور نظری جیسے "الجن"۔

قوله الاقتسام بمعنى اخذ القسمة الخ

مصنفؒ کی عبارت میں جو لفظ "اقتسام" ہے یہ باب افتعال کا مصدر ہے اور یہ عام طور پر متعدی استعمال ہوتا ہے اور اس کا معنی ہے "اخذ القسمة" حصہ لینا، آپس میں

بانٹنا، قسم بنانا، جیسے لغت کی کتاب ''الاساس'' میں واضح ہے کہ اقتسام بمعنی ''اخذ القسمۃ'' کے ہے۔ اب '' یقتسمان أی یأخذان القسمة بالضرورة '' کا مطلب یہ ہے کہ تصور اور تصدیق دونوں بداہت کو بھی بانٹ کر لیتے ہیں اور نظریت کو بھی بانٹ کر لیتے ہیں یعنی تصور ایک حصہ بدیہی سے لیتا ہے تو ''تصور بدیہی'' ہو جاتا ہے، اور ایک حصہ نظری سے لیتا ہے تو ''تصور نظری'' ہو جاتا ہے، اسی طرح تصدیق ایک حصہ بدیہی سے لیتی ہے تو ''تصدیق بدیہی'' ہو جاتی ہے اور ایک حصہ نظری سے لیتی ہے تو ''تصدیق نظری'' ہو جاتی ہے۔

پھر اشکال یہ ہے کہ ''اقتسام'' کو ''أخذ القسمۃ'' کے معنی میں لینے کی صورت میں جب تصور وتصدیق دونوں حصہ پانے والے ہو گئے تو اس سے صراحۃً بدیہی ونظری کی تقسیم تصدیق اور تصور کی طرف ہو رہی ہے (کیوں کہ بظاہر عبارت میں ''الضرورة والاكتساب'' ''یقتسمان'' کے مفعول واقع ہیں فهما مقسومان ومنقسمات) حالانکہ اصل تو تصور وتصدیق کا منقسم ہونا ہے، لیکن اسی تقسیم سے ضمناً اور کنایةً تصور وتصدیق کی تقسیم بدیہی ونظری کی طرف بھی معلوم ہوتی ہے یہاں کنایہ اس طرح ہوگا کہ بدیہی ونظری کی تقسیم'' الی التصور والتصدیق ''ملزوم ہے اور تقسیم التصور والتصديق الى البديهی والنظری اس کا لازم ہے، اور ملزوم بول کر لازم مراد لینا کنایہ ہے، چنانچہ وجود ملزوم کے وقت لازم کا وجود اور لازم کے وقت ملزوم کا وجود ضرور ہوتا ہے۔ لیکن اس کنایہ کی ضرورت کیا ہے؟ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ '' والكناية أبلغ وأحسن من التصريح عند الفصحاء '' پھر اشکال یہ ہے کہ کنایہ کیوں ابلغ واحسن ہے؟ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ کنایہ کو سمجھنے میں غور وفکر کی ضرورت ہوتی ہے اور مشقت سے حاصل ہوتا ہے اور مشقت سے حاصل کردہ چیز کی قدر زیادہ ہوتی ہے۔

قوله بالضرورة الخ کسی نے کہا تھا کہ تصور وتصدیق میں سے ہر ایک بدیہی ونظری دو دو قسم ہونے کے لئے دلیل کی ضرورت ہے، شارح فرماتے ہیں کہ اس کے لئے دلیل کی تکلیف اُٹھانے کی ضرورت نہیں، اس لئے کہ وجدانی طور پر ہم تصدیق کی بداہت ونظریت وتصور کی بداہت ونظریت کا اندازہ کر سکتے ہیں۔

قوله ،وهو ملاحظة المعقول الخ ضمیر "هو" کا مرجع "النظر" ہے یہاں کسبی کی تعریف میں لفظ "نظر" آیا ہے اس لئے کہ جو حاصل بالنظر ہو اس کو کسبی کہتے ہیں اور ضروری کی تعریف میں "نظر" کا لفظ "عدما" ذکر ہوا ہے اس لئے کہ جو حاصل بلا نظر ہو اس کو ضروری کہتے ہیں تو دونوں میں چونکہ "نظر" موجود ہے اس لئے شارح نے اس کی تعریف کی یعنی امر غیر معلوم کو حاصل کرنے کے لئے امر معلوم کی طرف نفس ناطقہ کا متوجہ ہونا "نظر وفکر" کہلاتا ہے، جس کو بعض نے "ترتیب المعلومات لتحصیل المجهولات" کی عبارت سے بیان کیا ہے مثلاً حیوان اور ناطق کی طرف نفس متوجہ ہو کر "انسان" کو معلوم کرتا ہے، لیکن نظر کی تعریف میں ماتن نے جمہور کی طرح "معلوم" ذکر نہیں کیا، بلکہ لفظ "معقول" کو استعمال کیا، اس لئے کہ:

(۱) "علم" مصدر اور اس کے تمام مشتقات مشترک ہیں" لأن العلم مشترك بين الصورة الحاصلة من الشئى والاعتقاد الجازم الواقع للمطابق والظن، واليقين والجهل المركب" اور لفظ مشترک سے کسی شئی کی تعریف کا فائدہ حاصل نہیں ہو سکتا ہے حالانکہ تعریف سے مقصود شئی کی وضاحت ہوتی ہے۔

(۲) دوسری وجہ کو سمجھنے سے پہلے ایک ضابطہ کا بطور تمہید کے سمجھ لینا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ جزئی نہ کاسب بنتی ہے اور نہ مکتسب یعنی نہ معرف (بالکسر) بن سکتی ہے اور نہ معرف (بالفتح) جب کہ کلی کاسب اور مکتسب دونوں ہوگی ہے، اب سمجھے کہ لفظ علم کا اطلاق کلیات (جن کا وجود ذہن میں ہوتا ہے) پر بھی ہوتا ہے اور جزئیات (جن کا وجود خارج میں ہوتا ہے) پر بھی جب کہ لفظ عقل کا اطلاق صرف کلیات پر ہوتا ہے اگر مصنفؒ یہاں لفظ معلوم استعمال کر کے "وهو ملاحظة المعلوم" کہتے تو اس کا مطلب یہ ہوتا کہ نظر وفکر جزئیات اور کلیات دونوں میں جاری ہوتی ہے، حالانکہ نظر وفکر صرف کلیات میں جاری ہوتی ہے نہ کہ جزئیات میں کیونکہ جزئی نہ کاسب بن سکتی ہے اور نہ مکتسب بن سکتی ہے۔

(۳) بعد میں آنے والے لفظ "مجہول" کے ساتھ چونکہ لفظ "معقول" کا سجع مناسب لگتا ہے، اس لئے اس رعایت کے پیش نظر لفظ "معلوم" کو ذکر نہیں کیا۔ واللہ اعلم۔

وقديقع فيه الخطاء فاحتيج الى قانون يعصم عنه وهو المنطق

اور کبھی نظر میں خطا واقع ہوتی ہے، لہٰذا اب ایسے قانون کی حاجت پڑی جو اس خطا سے بچائے اور وہ منطق ہے

قوله قديقع فيه الخطأ الخ

یہاں دو امور کا ذکر ہے:

(۱) نظر میں خطا واقع ہوتی ہے اس پر دلیل۔

(۲) شارح نے ایک اشکال کا جواب دیا ہے۔

پہلی بات: شارح اس بات پر کہ (نظر میں خطا واقع ہوتی ہے) دلیل بیان کرتے ہیں، خلاصہ یہ کہ فکر کبھی ایک نتیجہ پر پہنچتی ہے جیسے کوئی شکل اول کو ترتیب دے کر یوں کہے "العالم مستغنٍ عن المؤثروكل ماهكذا شانه، فهوقديم، فاالعالم قديم "تو اس طرح فکر عالم کے قدیم ہونے پر پہنچتی ہے، لیکن پھر اس کے منافی نتیجے پر پہنچتی ہے، جیسے کوئی کہے کہ "العالم متغير" وكل مُتغيرحادث، فالعالم حادث تو اس طرح فکر عالم کے حادث ہونے پر پہنچتی ہے، ظاہر ہے کہ ان دونوں فکروں میں سے ایک کا کاذب ہونا ضروری ہے، ورنہ دو نقیضوں کا اجتماع لازم آئے گا" وذلك محال "اس لئے ایسے قاعدے کی ضرورت واقع ہوگئی جس کی رعایت سے فکر میں خطا واقع نہ ہو اور جس قاعدے کی رعایت فکر میں خطا ہونے سے بچائے، اسی قاعدے کا نام منطق ہے۔

فائدہ: "العالم حادث" کی نقیض "العالم ليس بحادث" ہے" العالم قديم "تو اسکی نقیض نہیں، لیکن شارح کی عبارت میں اگر نقیض کو عام کر کے اس سے نقیض اور ملزوم نقیض دونوں مراد لیں تو پھر کوئی اشکال نہیں، کیونکہ" العالم حادث" کی نقیض" العالم ليس بحادثٍ" ہے لیکن یہ" العالم قديم" کے لئے لازم ہے اور چونکہ" العالم قديم "ملزوم ہے" العالم حارث" کا، اس لئے اسکو نقیض سے تعبیر کیا۔

دوسری بات: فقدثبت الخ سے شارح اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض یہ تھا

کہ مقدمہ میں تین چیزوں (رسم منطق، ضرورت منطق اور موضوع منطق) کا بیان ہوتا ہے، للہٰذا مقدمہ میں علم کی تقسیم تصور اور تصدیق کی طرف پھر ہر ایک کو بدیہی ونظری بتانا وغیرہ، غیر مقصودی معلوم ہوتا ہے!!!

جواب اعتراض: شارح کہتے ہیں کہ انسان کے منطق کی طرف محتاج ہونے کا ثبوت تین مقدموں پر موقوف ہے:

(۱) علم تصور یا تصدیق۔

(۲) دونوں میں سے ہر ایک نظری وضروری ہوتا ہے نیز فکر کے ذریعے نظری بدیہی سے حاصل ہوتا ہے، اگر تصور نظری ہے، تو اس کا حصول تصور بدیہی سے ہوتا ہے اس طرح تصدیق نظری کا حصول، تصدیق بدیہی سے ہوتا ہے۔

(۳) نظریات کو جو بدیہات سے فکر کی ذریعے حاصل کئے جاتے ہیں، اس میں بھی خطا واقع ہوتی ہے، کیونکہ فطرت انسانی خطا سے بچانے کیلئے کافی نہیں، بعض مرتبہ بڑے بڑے وکلاء اور دانشوروں سے بھی فکری غلطی واقع ہوتی ہے۔

اب ان تینوں مقدموں کو ملانے سے یہ بات معلوم ہوئی کہ نظر میں ''خطافی الفکر'' واقع ہوجاتی ہے، اس لئے ایک ایسے قانون کی ضرورت پڑی، جس کی رعایت سے اس غلطی سے بچا جاسکے اور وہ منطق ہے، غرض یہ کہ منصفؒ نے ان تینوں مقدموں کو اسوجہ سے بیان کیا ہے کہ منطق کی احتیاج کا ثبوت (فکر میں وقوع خطاء سے بچنے کے واسطے) ان تینوں مقدموں پر موقوف ہے اور یہ تین مقدمے موقوف علیہ ہیں اور کسی شئی کا موقوف علیہ، مقصودی ہی ہوتا ہے، غیر مقصودی نہیں ہوگا۔

آخر میں شارح نے کہا کہ ''بیان احتیاج'' الی المنطق کے ضمن میں (یعنی ،فاحتیج الی قانون یعصم عنه الفکر) سے منطق کی تعریف بھی سمجھ میں آئی کہ ''وہ ایک قانون ہے'' کہ جس کی رعایت ذہن کو اس خطا سے بچاتی ہے جو فکر (ملاحظة المعقول لتحصیل المجهول) میں واقع ہوتی ہے، چنانچہ مصنفؒ نے اس طرح مقدمہ کی تینوں باتوں کو بیان کیا جن میں بیان حاجۃ الی المنطق اور موضوع

المنطق کو صراحۃً بیان کیا' اور رسم منطق کو ضمناً اور اس میں کوئی حرج نہیں' شارح کے قول'' علم من هذا'' اور'' فههنا'' سے اسی طرف اشارہ ہے۔

قوله الى قانون الخ: یہاں تین باتیں ہیں۔(۱)'' قانون'' کا لفظ کونسی زبان کا ہے۔ (۲) اس کے لغوی معنی کیا ہیں۔ (۳) اس کے اصطلاحی معنی کیا ہیں۔

پہلی بات: لفظ'' قانون'' یونانی یا سریانی ہے (اشارہ اس بات کی طرف ہے کہ یہ لفظ عربی نہیں' کیونکہ قانون'' فاعول'' کے وزن پر کوئی عربی وزن نہیں آتا)

دوسری بات: قانون لغت میں مسطر، کتاب کے خط کش، پیمانے کو کہا جاتا ہے۔

المسطر هو اللوح المنصوب عليه خيوط يوضع
عليه القرطاس ويمسح عليه لتثبت في القرطاس
نقش الخيوط فيصون الخط عن الاعوجاج في سطوره

تفصیل اس کی یہ ہے کہ'' قانون'' کا لفظ اصل میں وضع کیا گیا ہے منشی لوگوں کیلئے جو کہ پرانے زمانے میں ہوتا تھا اور اس کا طریقہ یہ تھا کہ ایک تختی لے کر پرکار کے ذریعہ دونوں سروں پر بالکل سیدھ میں سوراخ کردیتے تھے، پھر اس میں دھاگہ ڈال لیتے اور پھر کاغذ پر جہاں لیکر لگانی مقصود ہوتی وہاں اس کاغذ کو رکھ کر اس کے اوپر ہاتھ پھیر دیتے تھے تو اس دھاگہ کے نشانی اس پر پڑ جاتے، اسی نشان اور لکیر کو کتاب کا مسطر کہتے تھے۔

تیسری بات: قانون اصطلاح میں'' قضية كلية يتعرف منها احكام جزئيات موضوعها '' یعنی قانون وہ قضیہ کلیہ ہے جس سے اس کے موضوع کی جزئیات کے احکام پہچانے جاتے ہیں' اور پہچاننے کا طریقہ یہ ہے کہ قضیہ کلیہ کے موضوع کی جزئی کو ایک قضیہ کا موضوع بنایا جائے اور اس قضیہ کا محمول' قضیہ کلیہ کے موضوع کو قرار دیا جائے' پھر وہ قضیہ جو اس طریقے سے حاصل ہوا' اس کو صغریٰ اور اس قضیہ کلیہ کو کبریٰ بنایا جائے' چنانچہ اس سے قضیہ کلیہ کے موضوع کی اس جزئی کا حکم ثابت ہو جاتا ہے، جیسے نحو کا ایک قضیہ کلیہ'' كل فاعل مرفوع '' ہے' ہم نے زید کو (جو موضوع کلیہ کی جزئی ہے) موضوع بنایا اور قضیہ کلیہ کے موضوع کے وصف عنوانی (فاعل) کو محمول بنایا، چنانچہ'' زید فاعل '' قضیہ ہوا' اس کو ہم نے

صغریٰ بنایا'اور قضیہ کلیہ'' کل فاعل مرفوع '' کبریٰ بنایا، چنانچہ'' زید فاعل '' قضیہ ہوا، اس کو ہم نے صغریٰ بنایا'اور قضیہ کلیہ'' کل فاعل مرفوع '' کبریٰ بنایا، اور اس طرح کہا کہ'' زید فاعل ''،'' وکل فاعل مرفوع '' تو حداوسط'' فاعل'' کو جب گرایا نتیجہ میں زید جزئی کا حکم آئے گا، یعنی'' فزید مرفوع '' اور یہ قضیہ کلیہ'' قانون'' کہلایا یہاں واضح رہے کہ منطق تو متعدد قوانین کا مجموعہ ہے' لیکن ان سب کو قانون (جو کہ مفرد ہے) سے تعبیر کرنا'' من قبیل تسمیة الکل باسم الجزء '' ہے۔

وموضوعه، المعلوم التصوری والتصدیقی من حیث انه، یوصل الی معلوم التصوری فیسمّی معرفاً أوتصدیقی فیسمّی حجة

اور منطق کا موضوع معلوم تصوری اور تصدیقی ہے اس حیثیت سے کہ وہ مطلوب تصوری تک پہنچادے پس اس کو معرّف کہتے ہیں یا مطلوب تصدیقی تک پہنچادے پس اس کو حجت کہتے ہیں

قوله، وموضوعه:

واضح رہے کہ'' موضوعہ'' کی ضمیر'' موضوع منطق'' کی طرف لوٹ رہی ہے اور یہاں موضوع کو'' موضوع المنطق'' سے مقید کیا گیا ہے، لیکن اوّلاً مطلق موضوع کی تعریف کی جاتی ہے' کیونکہ مطلق، مقید کے ضمن میں ہوتا ہے' لہٰذا جب مطلق موضوع کی پہچان ہوجائے تو آسانی سے'' موضوع مقید بموضوع المنطق '' کی بات سمجھ میں آئے گی چنانچہ اصل مقصود اوّلاً مطلق موضوع کی تعریف ہے، لیکن مطلق موضوع کی تعریف میں چونکہ عوارض ذاتیہ مطلق موضوع کا جزء بنتے ہیں، اسلئے عوارض کی تفصیل وتوضیح سب سے پہلے ضروری ہے، اگر عوارض ذاتیہ کی وضاحت چھوڑ دیں گے تو یہ مستلزم ہے'' جهالة الجزء '' کو وجهالة الجزء (ای العوارض) یستلزم جهالة الکل (ای المطلق الموضوع) اس لئے یہاں تین باتیں ہیں:

(۱) عوارض کی چھ قسمیں (۲) مطلق موضوع کی تعریف (۳) موضوع منطق

پہلی بات:

فائدہ: عوارض، حالات اور محمولات ایک ہی چیز ہیں۔ عوارض چھ قسم کے ہوتے ہیں (تین ذاتیہ اور تین غریبہ ہیں' عرض ذاتی وہ ہے جو کسی معروض کی حقیقت میں داخل نہ ہو، مگر یہ عارض معروض کے ساتھ لاحق ہو، معروض کی ذات کے اقتضاء کی وجہ سے' والغريبة ليست كذلك)۔

(۱) عارض معروض کو بلاواسطہ لاحق ہو، لیکن معروض کے بالکل عین ہو، جیسے نادر چیزوں کا ادراک، یعنی تعجب انسان کا ایک عارض (حال) ہے جو انسان کی ذات کو بلاواسطہ لاحق ہوتا ہے اور وہ انسان کا بالکل عین ہے۔

(۲) عارض، معروض کو بالواسطہ لاحق ہوتا ہے، لیکن وہ واسطہ معروض کا جزء نہیں بلکہ خارج ہوتا ہے، لیکن مساوی ہوتا ہے، جیسے ''ضحک' انسان کو'' تعجب'' کے واسطے لاحق ہوتا ہے اور'' تعجب'' انسان کا مساوی ہے اس لئے کہ تعجب کے بعد ہنسی آتی ہے اور متعجب و انسان کے افراد بعینہا ایک ہیں۔

(۳) عارض معروض کو بالواسطہ لاحق ہوتا ہے، لیکن وہ واسطہ معروض کا جزء ہوتا ہے 'جیسے' حرکت بالارادہ'' انسان کو لاحق ہے بواسطہ' حیوان '' کے، جو کہ انسان کا جزء ہے۔

(۴) اور کبھی عارض، معروض کو بالواسطہ لاحق ہوتا ہے، لیکن وہ خارج ہوتا ہے اور معروض سے عام ہوتا ہے، جیسے حرکت'' ابیض'' کو بواسطہ جسم لاحق ہوتی ہے اور جسم ابیض سے عام ہے۔

(۵) اور کبھی عارض' معروض کو بالواسطہ لاحق ہوتا ہے، مگر وہ واسطہ معروض سے خاص ہوتا ہے، جیسے ضحک'' حیوان'' کو بواسطہ انسان لاحق ہوتا ہے مگر انسان معروض سے خاص ہے اس لئے کہ انسان حیوان سے خاص ہے۔

(۶) اور کبھی عارض' معروض کو بالواسطہ لاحق ہوتا ہے، لیکن معروض اور واسطہ آپس میں مبائن ہوتے ہیں، جیسے حرارت پانی کو بواسطہ' نار '' لاحق ہوتی ہے، لیکن پانی اور نار آپس میں مبائن ہیں۔

پہلی تین قسموں کو عوارض ذاتیہ، اور اخیر کی تین قسموں کو عوارض غریبہ کہتے ہیں۔
شارح کے قول" اوّلاً بالذات " کا مقصد یہ ہے کہ جس میں واسطہ نہ ہو جیسے، پہلی مثال میں یا بواسطہ ہو، لیکن امر مساوی للشئی کے ساتھ ہو جیسے دوسری مثال میں ہے۔
شارح کے قول فافهم سے ایک اشکال کی طرف اشارہ ہے کہ آپ نے کہا کہ "ضحک" اور "تعجب" یہ انسان کے عارض ہیں اور انسان معروض ہے اور یہ قانون ہے کہ ایک عارض کا حمل معروض پر درست ہوتا ہے حالانکہ یہاں پر حمل تو درست نہیں اس لئے کہ "ضحک" اور "تعجب" از قبیل اوصاف ہیں" لان المصادر كلها اوصاف "اور انسان ذات ہے،" وحمل الوصف على الذات لايصح "تو اس کا جواب یہ ہے کہ "ضحک" اور "تعجب" مبنی للفاعل ہے یعنی الانسان ضاحكٌ والضاحك انسانٌ والانسان متعجبٌ والمتعجب انسانٌ ۔ واضح رہے کہ کسی بھی فن میں موضوع کے عوارض غریبہ سے بحث نہیں ہوتی۔
دوسری بات: غرض شارح: اب شارح کا مطلب یہ ہے کہ کسی بھی علم کا موضوع وہ شئی ہے کہ علم میں جس کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے، یعنی عوارض ذاتیہ کو طلب کیا جاتا ہے" مایبحث فيه "میں" فيه " کی ضمیر "علم" کی طرف لوٹتی ہے اور" عوارضه " کی ضمیر ما "موصولہ کی طرف، اور" يبحث " کے معنی یہاں" يرجع " کے ہیں، ترجمہ یہ ہوا کہ مطلق علم کا موضوع وہ شئی ہے کہ جس کے عوارض ذاتیہ کی طرف علم میں رجوع کیا جاتا ہے، مثلاً بدن انسان علم طب کا موضوع اس لئے ہے کہ بدن کے عوارض ذاتیہ سے اس علم میں بحث کی جاتی ہے۔
تیسری بات:
فن منطق میں معلومات تصوریہ و معلومات تصدیقیہ کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے عوارض غریبہ سے بحث نہیں ہوگی۔

قوله، المعلوم التصوری الخ

یہاں سے خلاصہ یہ ہے کہ معلومات تصوریہ و تصدیقیہ مطلقاً علم منطق کا موضوع نہیں ہیں بلکہ اس کے اندر اتنی قید لگانی پڑے گی کہ وہ معلومات اپنے اندر یہ صلاحیت رکھتی ہو

کہ اس کے ذریعے مجہولات کو حاصل کیا جاسکے، اور اگر یہ صلاحیت نہیں ہے تو وہ منطق کا موضوع نہیں بن سکتیں، خواہ وہ معلوم کیوں نہ ہوں، مثلاً عمران، کامران، سلمان، معلومات تصوریہ ہیں، یا مثلاً "النار حارة" یہ معلوم تصدیقی ہے، لیکن علم منطق کا موضوع نہیں ہے، اس لئے کہ اس سے مجہول چیز حاصل نہیں ہوسکتی۔

قوله،كيف ينبغي الخ :

یعنی معروف میں ترتیب یہ ہوگی کہ جنس (مثلاً حیوان) کو فصل (مثلاً ناطق) پر مقدم کریں گے، جنس عموم کی وجہ سے معرّف (مثلاً انسان) اور غیر معرّف (مثلاً فرس) سب کو جامع ہوتا ہے آگے فصل پھر مانع ہوگی اس طرح تعریف جامع ومانع بن جاتی ہے حجۃ میں ترتیب یہ ہوگی کہ پہلے صغریٰ اور پھر کبریٰ لاکر نتیجہ نکالیں گے، اگر کبریٰ مقدم کردیا تو نتیجہ درست نہیں نکلے گا مثال کتاب میں موجود ہے۔

قول معرفاً الخ: یہاں سے شارح "معرف وحجۃ" کی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہیں۔

تعریف کے لغوی معنی "معرفت کرانا" اور "معرف (بالکسر)" کے معنی "معرفت کرانے والے" کے ہیں چونکہ اس سے مجہول تصوری کا حال معلوم ہوتا ہے اس وجہ سے یہ مجہول تصوری کی معرفت کرانے والا ہے، لہٰذا اصل میں یہ نام مدلول کا ہے، کیونکہ مجہول تصوری مثلاً انسان، حیوان ناطق کے مدلول سے پہچانا جاتا ہے خود حیوان ناطق سے نہیں پہچانا جاتا، لیکن یہ (حیوان ناطق) اس مدلول پر دلالت کرتا ہے، اس وجہ سے اس دال کا نام "معرف" رکھ دیا ہے چنانچہ یہ از قبیل تسمیة الدال باسم المدلول ہے۔ دوسرا نام اس کا "قول شارح" بھی ہے "شارح" تو اس لئے کہ ماہیت کی شرح کرتا ہے اور "قول" اس وجہ سے کہ قول کا معنی ہے مرکب اور یہ اکثر مرکب ہوتا ہے۔ اب رہی بات "حجة" کی "حجة" لغت میں "غلبه" کو کہتے ہیں یقال حج فلان فی کلام ای غلب، تو معلوم تصدیقی چوکہ خصم پر غلبہ کا سبب ہے، اس وجہ سے اس کا نام "حجة" رکھ دیا، یہ از قبیل تسمیة السبب باسم المسبب ہے (یعنی اصل میں حجۃ غلبہ ہے جو کہ معلوم تصدیقی کے ذریعے حاصل ہوتا ہے چنانچہ غلبہ مسبب اور معلوم تصدیقی اس کا سبب ہے لہٰذا جو نام مسبب کا تھا وہ نام سبب یعنی معلوم تصدیقی کا رکھ دیا)۔

التصورات

دلالة اللفظ علی تمام ماوضع له مطابقة وعلی جزئه تضمن وعلی الخارج التزام

یہ تصورات کا بیان ہے لفظ کا اپنے پورے معنی موضوع پر دلالت کرنا مطابقت ہے اور جزء معنی موضوع پر تضمن ہے اور خارج موضوع پر التزام ہے

قوله دلالة اللفاظ الخ: یہاں چار امور کا ذکر ہے:

(۱) منطق میں الفاظ و دلالت سے بحث کی وجہ۔

(۲) دلالت کی لغوی و اصطلاحی تعریف۔

(۳) اقسام الدلالة۔

(۴) منطق میں معتبر کونسی دلالت ہے۔

الفاظ و دلالت سے بحث کی وجہ:

مناطقہ معرف و حجۃ سے بحث کرتے ہیں، کیونکہ یہی تو منطق کا موضوع ہیں، مگر یہ دونوں معانی سے عبارت ہیں، مثلاً ہمارے سامنے ''حیوان ناطق'' انسان کا معرف ہے، تو ابھی گذرا ہے کہ ''حیوان ناطق'' کے مدلول سے یہ تعریف حاصل ہوتی ہے اور وہ تو حیوان ناطق کا معنی یعنی (گفتگو کرنے والا حیوان ہے) ''حیوان ناطق'' کا لفظ نہیں۔ تو مناطقہ کی بحث معانی سے ہے اور اس کے باوجود الفاظ سے بھی بحث ضروری سمجھتے ہیں ایسا کیوں کرتے ہیں؟ یہ تو '' اشتغال بمالا یعنی '' ہے تو شارح نے کہا کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ تحصیل مجہول کے لئے کبھی دوسرے سے مدد لینے کی اور کبھی دوسرے کو مدد دینے کی ضرورت پڑتی ہے اور یہ امداد و استمداد بدون توسط الفاظ ممکن نہیں ہے اس لئے منطقی کو الفاظ سے بحث کرنا پڑی اس کی نظیر یہ ہے کہ جیسے شروع علی وجه البصيرت کے حصول کے لئے ابتداء میں منطق کی تعریف، موضوع اور عرض وغیرہ ذکر کرتے ہیں ایسے ہی افادہ اور استفادہ موقوف ہے الفاظ

پر۔حاصل یہ ہے کہ منطقی کی بحث بالذات معانی سے متعلق ہے وہ الفاظ سے صرف اس نظر سے بحث کرتا ہے کہ افادہ واستفادہ یعنی معانی سمجھنا وسمجھانا الفاظ پر موقوف ہے،اس لئے کہ الفاظ معانی پر دلالت کرتے ہیں (چنانچہ معرف اور حجت بھی معانی ہیں،لیکن معنی چونکہ دل ہی دل میں ہوتا ہے،لہٰذا دل کی بات کا اظہار الفاظ کی وساطت سے ہوگا اس لئے معرف وحجت جو معانی ہیں یہ بھی الفاظ پر موقوف ہیں)'' وھما انما تکونان بالدلالۃ ''اور پھر الفاظ چونکہ معانی پر دال ہیں (گویا دلالت الفاظ کی صفت ہے)اس لئے دلالت کی بحث بھی ضروری ہوئی اور اسی کی بحث کو مقدم کرتے ہیں۔بالفاظ دیگر یوں کہیے کہ معرف اور حجۃ موقوف ہے کلی اور جزئی کی بحث پر اور کلی وجزئی موقوف ہے۔مفرد اور مرکب (جو لفظ کی قسمیں ہیں) پر اور مفرد ومرکب موقوف ہے دلالت پر۔

قولہ وھی کون الشئی الخ

(۲)دلالت کی تعریف: لغت میں'' نَصَرَ یَنْصُرُ '' کے باب سے دلالت کے معنیٰ'' راہ نمودن'' کے،یعنی راستہ دکھانے کے ہیں'اسی سے ہے'' دلالۃ المحرم علی الصید ''

اصطلاح میں'' کون الشئی بحیث یلزم من العلم بہ العلم بشئی اخر ''۔ کسی چیز کا قدرتی طور پر (یا اصطلاح ٹھہرانے سے) ایسا ہونا کہ اس کے جاننے سے دوسری نامعلوم چیز کا علم ہوجائے'پہلی شئی کو'' دال'' اور دوسری چیز کو مدلول کہتے ہیں'جیسے آواز سننے سے بولنے والے کا علم ہوتا ہے'اور'' دلالۃ الدخان علی النار ''اس کی مثال ہے۔

دلالت کی دو قسمیں ہیں: (۱) دلالت لفظیہ (۲) دلالت غیر لفظیہ (یہ دو قسمیں دال کے اعتبار سے ہیں)

پھر ہر ایک کی تین تین قسمیں ہیں:

وضعیہ،طبعیہ،عقلیہ (یہ تین قسمیں دلالت کے اعتبار سے ہیں) سب کی مثالیں کتاب میں واضح ہیں۔مگر یہاں دو باتیں طلب وضاحت ہیں:

(۱)دلالت لفظیہ عقلیہ کی مثال کتاب میں دی ہے'جیسے'' دیز ''جو دیوار کے پیچھے سے سنا گیا ہو'اور یہ دلالت لفظیہ عقلیہ اس لئے ہے کہ لفظ کی وضع اپنے معنیٰ کو بتانے کے لئے

ہوتی ہے، لیکن بولنے والے کے وجود کو بتانے کیلئے نہیں، لیکن جب اس سے بولنے والے کے وجود پر دلالت ہوئی، تو اس میں وضع کا کوئی دخل نہ رہا، بلکہ محض عقل کے ذریعے یہ بات سمجھ میں آئی، لہٰذا یہ دلالت لفظیہ عقلیہ ہوگی۔ اور "دیز" کا مہمل لفظ بھی اس لئے استعمال کرنا ضروری ہے تا کہ اس کی مشابہت "زید" (جو کہ دلالت لفظیہ وضعیہ ہے) سے نہ آئے۔ نیز اس میں بولنے والے کا دیوار کے پیچھے ہونا ضروری ہے، کیونکہ اگر سامنے ہو پھر تو دلالت نہیں رہے گی بلکہ مشاہدہ ہوگا۔

(۲) شارح نے "سرعة النبض علی الحمّی" کی جو مثال دلالت غیر لفظیہ طبعیہ کے لئے دی ہے، اس میں دو حالتیں ایک ساتھ جمع ہو سکتی ہیں، اس حیثیت سے کہ "سرعۃ نبض" بخار کا اثر ہے اور بخار مؤثر ہے (جیسے عقلیہ غیر لفظیہ کی مثال "دلالة الدخان علی النار" میں مؤثر اور دھواں اس کا اثر ہے اور اثر کی لالت مؤثر پر عقلیہ ہوتی ہے)، اس لئے دلالت عقلیہ ہوئی، لیکن اس اعتبار سے کہ "سرعۃ نبض" اس وقت ظاہر ہوتی ہے جب بخار ہو، اور یہ انسانی طبیعت کا خاصہ ہے، تو اس وقت دلالت طبعیہ ہوگی۔

قوله إذ عليها الخ

مصنفؒ نے دلالت کی چھ قسموں میں سے صرف دلالت لفظیہ وضعیہ کی تقسیم کو اختیار کیا ہے، اس لئے کہ ابھی گذرا ہے کہ بحث الفاظ سے افادہ واستفادہ کی بنا پر ہے اور ان دونوں کا حصول دلالت لفظیہ وضعیہ ہی سے ممکن ہے، اس لئے کہ اشارات میں مثلاً غیر محسوس کی طرف اشارہ نہیں ہو سکتا ہے، اور خطوط آلات کے محتاج ہیں اور عقود عام فہم نہیں اور نصب عرف وعادات کے جاننے پر موقوف نہیں اور دلالت طبعیہ سے افادہ واستفادہ اس لئے ناممکن ہے کہ طبائع مختلف ہیں، عقلیہ سے بھی ممکن نہیں، الغرض دلالت لفظیہ وضیعہ چونکہ اَسہل واشمل ہے، اس لئے اس سے افادہ استفادہ بسہولت ہو سکتا ہے، دیگر دلالتوں سے عام لوگ قاصر ہیں۔

وهي تنقسم الخ اس عبارت کے تحت دو امور ہیں:

(۱) اقسام ثلاثہ برائے دلالت لفظیہ وضعیہ وأمثلہ۔ (۲) دلالت ثلاثہ کی وجہ تسمیہ۔

(۱) دلالت لفظیہ وضعیہ کی تین قسمیں ہیں،

اس لئے کہ دلالت یا تو تمام موضوع لہ پر ہوگی یا نہیں ہوگی' اول صورت میں مطابقی ہے' اور ثانی صورت میں یا تو اس کی دلالت موضوع لہ کے جزء پر ہوگی یا موضوع لہ کے لازم خارج پر ہوگی۔ اول تضمن ثانی التزام ہے۔ مثال سے وضاحت یہ ہے کہ لفظِ انسان موضوع لہ ہے۔ '' حیوان ناطق '' کا مجموعہ موضوع ہے تو '' حیوان وناطق '' موضوع کے دو جزء ہوئے' اور قابلیت علوم اس موضوع کا لازم ہوا' پس جس وقت لفظ '' انسان '' بول کر '' حیوان ناطق '' مراد لی جاتی ہے تو اس کی دلالت مجموعہ '' حیوان ناطق '' پر بھی ہوتی ہے اور صرف '' حیوان '' اور قابل علوم خاصہ پر بھی ہوئی' مگر اتنا فرق ہے کہ مجموعہ '' حیوان ناطق '' پر قصداً ہوئی' اور صرف '' حیوان اور صرف '' ناطق '' اور '' قابل علوم خاصہ '' پر بلا قصد ہوئی۔ اس مجموعہ پر قصداً دلالت مطابقت ہے' اور ایک ایک جزء پر بلا قصد دلالت تضمن ہے اور لازم پر بلا قصد دلالت التزام ہے۔

(۲) وجہ التسمیہ:

مطابقی میں چونکہ دلالت اپنے موضوع لہ پر پوری منطبق ہوتی ہے، اس لئے مطابقی کہلاتی ہے۔ تضمنی کو تضمنی اس لئے کہتے ہیں کہ مثلاً انسان کی وضع '' حیوان '' و '' ناطق '' دونوں کیلئے تھی' مگر جب اس کی دلالت صرف '' حیوان '' پر ہوئی تو موضوع کے جزء پر دلالت ہوئی' اور یہ دلالت جزء کو متضمن ہوگی، التزامی میں چونکہ دلالت معنی لازم پر ہوئی، اس لئے التزامی نام رکھ دیا۔

ولابدفیه من اللزوم عقلاً وعرفاً
اور التزام میں (خارج معنی موضوع کیلئے)
ازروئے عقل یا عرف لازم ہونا ضروری ہے

قوله ولا بدفیه الخ: یہاں '' فیہ '' میں ضمیر دلالت التزامی کی طرف لوٹ رہی ہے (صرف التزامی اس کا مرجع نہیں پھر '' دلالت '' کا لفظ مؤنث نہیں کہ راجع اور مرجع میں عدم مطابقت کا اشکال پیدا ہو بلکہ مصدر ہے جس میں تذکیر و تانیث دونوں ہیں) یہاں دو امور قابل ذکر ہیں: (۱) لزوم کی قسمیں۔ (۲) دلالت التزامی میں کونسی قسم مراد ہے؟

اولاً سمجھنا چاہیئے کہ لازم اور ملزوم کے درمیان جو تعلق ہوتا ہے اس کو لزوم کہتے ہیں۔ لزوم کی پھر

تین قسمیں ہیں: (۱) لزوم ماھیت (۲) لزوم خارجی (۳) لزوم ذھنی

(۱) لزوم ماھیت: جب موضوع (یا ملزوم) کا تصور ہو (چاہے خارج میں ہو یا ذہن میں ہو) تو لازم اس کے ساتھ پایا جائے، کبھی جدا نہ ہو جیسے "زوجیت اربعہ" کا تصور، چاہے ذہن میں اس کا تصور کریں چاہے خارج میں کریں، دونوں صورتوں میں زوجیت اس کا لازم ہے جدا کبھی نہیں ہوگا۔

(۲) لزوم خارجی: کا مطلب یہ ہے کہ موضوع لہ کا اگر خارج میں تصور کریں تو وہ لازم پایا جائے گا اور اگر ذہن میں تصور کریں تو وہ لازم نہ پایا جائے جیسے احراق نار (کہ اگر خارج میں اس کا تصور کریں تو نار کو احراق لازم ہوتا ہے، لیکن اگر ذہن میں تصور کریں تو یہ نہیں ہوتا کہ ذہن جل جائے تو معلوم ہوا کہ ذہن کی صورت میں اس کو احراق لازم نہیں ہوگا)

(۳) لزوم ذہنی: کا معنی یہ ہے کہ کسی لازم کا اس طرح ہونا کہ موضوع لہٗ کا تصور اس لازم کے بغیر ذہن میں ممتنع و محال ہو یعنی جب موضوع لہٗ ذہن میں آتا ہو تو وہ لازم بھی ساتھ ہی ذہن میں آجاتا ہو لیکن موضوع لہ اگر خارج میں تصور کریں تو وہ لازم نہ پایا جاتا ہو جیسے جب ذہن میں عمیٰ (ملزوم) کا تصور کیا جائے تو بصر" لازم" کا تصور ضرور آتا ہے جو خارج میں "بصر" "عمی" کو لازم نہیں بلکہ خارج میں دونوں کے درمیان تضاد ہے۔ لزوم ذھنی کی پھر دو قسمیں ہیں:

۱۔۔لزوم ذہنی عقلی ۲۔۔لزوم ذہنی عرفی

(الف) لزوم ذھنی عقلی: لزوم ذھنی عقلی کا معنی یہ ہے کہ عقل اس بات کو ممکن نہ سمجھے کہ موضوع لہ ذھن میں آئے اور معنی خارج (لازم) ذھن میں نہ آئے، جیسے "عمی" کی دلالت "بصر" پر ہے، ظاہر

ہے کہ "عمی" کا معنی موضوع لہ" عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيراً" یعنی جن چیزوں میں آنکھ ہونی چاہیے اس چیز میں آنکھ نہ ہونے کو "عمی" کہا جاتا ہے۔ دیوار کو "عمی" نہیں کہا جاسکتا بلکہ کسی اندھے انسان کو اعمیٰ کہتے ہیں لہٰذا "بصر" اس موضوع لہ" عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيراً" کے واسطے لازم ذھنی ہے

کیونکہ عدم البصر (جو کہ موضوع لہ اور ملزوم ہے) کا تصور، بصر کے تصور (جو کہ لازم ہے) کے بغیر ناممکن ہے عقلاً' کیونکہ عقل فیصلہ کرتی ہے کہ مقید کا تصور یعنی'' عدم البصر '' بلا قید یعنی بصر کے محال ہے، عدم، مقید اور بصر قید ہے بالفاظ دیگر عدم نفی اور بصر منفی اور نفی کیلئے منفی کا تصور ضروری ہے۔

فائدہ: یہاں ایک شبہ ہوسکتا ہے کہ جب'' عمی '' کا معنی موضوع لہ'' عدم البصر '' ہے تو'' عمی '' کی دلالت'' بصر '' پر تضمنی ہوئی نہ کہ التزامی' کیونکہ اس صورت میں'' بصر '' معنی موضوع لہ کا جزء ہوا' اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ'' عمی '' کا موضوع لہ'' عدم البصر '' ہے یعنی وہ عدم جس کی اضافت بصر کی طرف ہورہی ہے (عدم البصر) موضوع لہ ہے' عدم و بصر کا مجموعہ نہیں (ورنہ اجتماع النقیضین لازم آئیگا) اور قاعدہ یہ ہے کہ جب مضاف کو مضاف کی حیثیت سے لیا جاتا ہے تو اس میں اضافت و مضاف تو داخل ہوتے ہیں اور مضاف الیہ خارج ہوتا ہے' اور یہاں پر بھی'' عدم '' بحیثیت مضاف لیا گیا ہے لہٰذا'' بصر '' معنی'' عمی '' سے خارج ہے اور اس جگہ'' عمی '' کا موضوع لہ'' عدم '' مقید بقید'' بصر '' کا' تصور بلا تصور '' بصر '' نہیں' لہٰذا یہ موضوع لہ، کو لازم ہے جزء نہیں' اس وجہ سے دلالت اس پر '' التزامی '' ہی ہوگی۔

(ب) لزوم ذهنی عرفی: کا معنی یہ ہے کہ عقل اس بات کو جائز رکھتی ہو کہ موضوع لہ' بغیر اس معنی خارجی (لازم) کے ذہن میں آئے، لیکن عادۃً وعرفاً یہ بات محال ہو' جیسے'' حاتم '' کا دلالت کرنا سخاوت پر (اس لئے کہ عقل کے نزدیک ممکن ہے کہ'' حاتم'' کے معنی موضوع لہ' یعنی اس کی ذات بغیر سخاوت کے ذہن میں آئے' لیکن عرف و عادت کے اعتبار سے ممکن نہیں ہے کہ'' حاتم '' کا تصور ہو اور سخاوت ذہن میں نہ آئے)۔

مطلب شارح: شارح کا مطلب یہ ہے کہ دلالت التزام کی صورت میں لفظ موضوع جس خارج موضوع لہ' (لازم) پر دلالت کرتا ہے اس خارج کا' موضوع لہ کے لئے عقلاً وعرفاً لازم ہونا ضروری ہے یعنی دلالت التزامی میں لزوم ذہنی کا پایا جانا ضروری ہے چاہے عقلاً ہو یا عرفاً (ومرّ تفصیله)

وتلزمها المطابقة ولو تقديراً ولا عكس

اور تضمن اور التزام کو مطابقت لازم ہے اگر چہ یہ لزوم تقدیراً ہو اور اس کا عکس نہیں ہے

قوله وتلزمها المطابقة الخ:

اس عبارت میں مصنفؒ نے دلالت کے اقسام ثلاثہ (مطابقی، تضمنی اور التزامی) کی باہمی نسبت بیان کرتے ہیں چنانچہ مصنف نے تین دعوے کئے ہیں:

(۱) پہلا دعویٰ دلالت تضمنی و التزامی دلالت مطابقی کے بغیر نہیں پائی جائیں گی، یعنی جہاں تضمنی و التزامی پائی جائیں گی، مطابقی ضرور پائی جائے گی۔ ''تلزمها المطابقة'' کا یہی مطلب ہے۔

(۲) دوسرا دعویٰ یہ ہے کہ دلالت مطابقی، تضمنی و التزامی کے بغیر بھی پائی جاسکتی ہے (یعنی مطابقی اعم مطلق ہے اور تضمنی و التزامی اخص مطلق ہیں)۔

(۳) تیسرا دعویٰ یہ ہے کہ دلالت تضمن و التزام میں سے ہر ایک دوسرے کے لئے لازم نہیں، دوسرا اور تیسرا دعویٰ مصنفؒ کے قول ''ولا عکس'' کے تحت داخل ہے۔

(۱) پہلے دعویٰ کے ثبوت کا خلاصہ یہ ہے کہ جہاں تضمنی اور التزامی پایا جاوے وہاں مطابقی کا پایا جانا ضروری ہے، اس کی دلیل یہ ہے (کہ اگر آپ مطابقی، تضمنی اور التزامی کی تعریفوں پر دوبارہ غور کریں تو) یہ حقیقت ہے کہ تضمنی میں دلالت جزء پر ہوتی ہے اور مطابقی میں ''کل'' پر ہوتی ہے تو جزء پر دلالت کے پائے جانے کی صورت میں کل پر دلالت کا پایا جانا ضروری ہے اور التزامی میں دلالت لازم پر ہوتی ہے اور مطابقی میں دلالت ملزوم پر ہوتی ہے، تو لازم پر دلالت کے پائے جانے کی صورت میں ملزوم پر دلالت کا پایا جانا ضروری ہے' شارح کے الفاظ میں یہی بات اس طرح سمجھیں کہ تضمنی میں دلالت جز پر اور التزامی میں دلالت لازم پر ہوتی ہے مطابقی میں دلالت کل اور ملزوم پر ہوتی ہے اب جزء اور لازم، کل اور ملزوم کے لئے فرع ہیں، جب کہ کل اور ملزوم اصل ہیں (تو کل اصل ہوا، جز کا اور جزء اس کا فرع ہوا، جبکہ ملزوم اصل ہوا، لازم کا اور لازم فرع ہوا) تو دلالت تضمنی و التزامی فرع ہیں اور دلالت مطابقی اصل

ہے'' والفرع لایوجد بدون الاصل ''یا بالفاظ دیگر دلالت تضمنی والتزامی تابع ہیں اور دلالت مطابقی متبوع ہے'' والتابع لایوجد بدون المتبوع ''۔لہٰذا معلوم ہوا کہ تضمن والتزام کی صورت میں مطابقی ضرور پائی جائے گی، البتہ دلالت تضمن والتزام کے ساتھ دلالت مطابقی کی فعلیت (یعنی فی الحال ساتھ ہونا) شرط نہیں، چنانچہ کبھی کوئی لفظ اپنے موضوع لہٗ کے جزء یا لازم میں مشہور ہو جاتا ہے، بایں طور پر کہ وہ لفظ یا تو جزءِ موضوع لہ میں مستعمل ہوتا ہے، یا لازم موضوع لہ میں مستعمل ہوتا ہے اپنے موضوع میں کبھی مستعمل نہیں ہوتا گویا معنی موضوع لہ متروک ہو جاتا ہے پس اس میں بھی لفظ کی دلالت اپنے تمام موضوع لہ، پر تقدیراً واقع ہے اور یہ دلالت مطابقی ہے اور تقدیرا کا معنی یہ ہے کہ جو لفظ جزءِ موضوع لہ، یا لازم موضوع لہ، میں مشہور ہوا، اس کے ضرور ایسا معنی موضوع لہٗ ہیں کہ اگر یہ لفظ بول کر وہ معنی مراد لیا جائے تو لفظ کی دلالت اس معنی پر مطابقۃً ہوگی (کیونکہ یہ لفظ اگرچہ معنی موضوع لہ میں متروک ہے، لیکن اپنے معنی موضوع میں اس کا استعمال ممتنع تو نہیں) ماتن کی عبارت'' وتلزمهما المطابقة ولو تقديراً '' سے یہی مراد ہے۔

(۲) دوسرا دعویٰ'' ولا عكس '' سے ہے دوسرے دعوے کے ثبوت کا خلاصہ یہ ہے کہ پہلے کے برعکس دلالت مطابقی، تضمنی اور التزامی کے بغیر پائی جاسکتی ہے اسکی دلیل یہ ہے کہ مثلاً جو معنی بسیط ہو، جیسے'' ذات باری تعالیٰ'' تو یہاں جب لفظ کی دلالت معنی موضوع لہٗ پر ہوگی تو یہ مطابقی تو ہے مگر تضمنی نہیں، کیونکہ تضمنی میں جزء پر دلالت ہوتی ہے اور یہاں کوئی جزء ہی نہیں ہے (کیونکہ اللہ تعالیٰ جزء سے منزّہ ہے) اس طرح اس لفظ کے معنی کے لئے کوئی لازم نہ ہو (اس کی مثال بھی ذات باری تعالیٰ ہے) دلالت مطابقی تو ہوگی، لیکن التزامی نہیں، کیونکہ التزامی میں لازم پر دلالت ہوتی ہے اور یہاں پر کوئی لازم ہی نہیں (اس لئے کہ ''اللہ'' کا کوئی لازم نہیں) تو معلوم ہوا کہ مطابقی، تضمنی والتزامی دونوں کے بغیر بھی پائی جاسکتی ہے۔

(۳) تیسرے دعوے کا خلاصہ یہ ہے کہ تضمنی اور التزامی کا باہمی کوئی لزوم نہیں، اس کی دلیل یہ ہے کہ جو لفظ ایسے معنی مرکب کیلئے موضوع ہو، جس کے واسطے کوئی لازم نہیں، تو اس لفظ کی دلالت اس کے تمام موضوع لہٗ پر مطابقی ہوگی اور جزء موضوع لہ، پر تضمنی ہوگی، لیکن لازم نہ

ہونے کی صورت میں دلالت التزامی متحقق نہ ہوگی، پس معلوم ہوا کہ دلالت تضمنی کے لئے دلالت التزامی لازم نہیں ہے، اور اگر لفظ ایسے معنی بسیط کے لئے موضوع ہو کہ جس کے واسطے لازم ہو، تو اس صورت میں دلالت مطابقی والتزامی دونوں پائے جائیں گے، مگر دلالت تضمی نہیں پائی جائیگی اسلئے معلوم ہوا کہ دلالت التزامی کے لئے دلالت تضمنی لازم نہیں اس کو شارح نے " فالاستلزام غیرواقع فی شئی من الطرفین " کہہ کر بیان کیا ہے۔

الموضوع ان قصدبجزئہٖ الدلالۃ علی جزء معناہ فمبرکب إمّا تامٌ خبرٌاوإنشاء ٌ وامّا ناقصٌ تقییدی اوغیرہ والافمفردٌ

لفظ موضوع، اگر اس کے جزء سے اس کے معنی کے جزء پر دلالت مقصود ہو، تو مرکب ہے تام ہے خبر ہے یا انشاء یا ناقص، تقییدی ہے یا غیر تقییدی ورنہ مفرد ہے

قولہ والموضوع الخ شارح نے "الموضوع" سے "اللفظ" نکال کر بتایا کہ "الموضوع" "اللفظ" کی صفت ہے کیونکہ مناطقہ دلالت لفظی وضعی ہی سے بحث کرتے ہیں۔

یہاں دو باتیں ہیں:

(۱) لفظ موضوع کی تقسیم مفرد و مرکب کی طرف۔ (۲) مفرد و مرکب میں سے ہر ایک کی قسمیں۔

لفظ موضوع کی دو قسمیں ہیں: (۱)۔۔۔المفرد (۲)۔۔۔المرکب

یہاں مصنفؒ نے اپنی ترتیب میں مرکب کو مفرد پر مقدم کیا ہے، حالانکہ مفرد مرکب پر بالطبع مقدم ہے تو بالوضع بھی مقدم ہونا چاہیئے۔۔۔؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ مرکب کا مفہوم وجودی، اور مفرد کا مفہوم عدمی ہے" والوجود أشرف من العدم "۔

تعریف المرکب:

مرکب کی تعریف یہ ہے کہ وہ لفظ موضوع ہے جس کا جزء معنی کے جزء پر دلالتِ مقصودہ کرے، اور وہ دلالت متکلم کا مقصود بھی ہو، اس سے معلوم ہوا کہ مرکب کے وجود کے لئے پانچ امور کا ہونا ضروری ہے (حقیقت میں پانچ امور ہیں، مگر شارح نے تیسرے نمبر میں دو کو ایک ساتھ ملا کر بیان کر دیا ہے، جس کی وجہ سے چار ہو گئے)

(۱) لفظ کے لئے جزء ہو۔(۲) معنی کے لئے جزء ہو۔(۳) لفظ کا جزء معنی کے جزء پر دلالت کرے (۴) جس معنی کے جزء پر دلالت ہو وہ معنی مقصود بھی ہو۔(۵) یہ دلالت معنی مقصود پر متکلم کا بھی مقصود ہو۔جیسے'' رامی الحجارۃ ''چنانچہ اس میں شرائط خمسہ موجود ہیں۔مندرجہ بالا قیودات اربعہ مرکب لئے شرائط وقیود ہیں ان قیود میں سے اگر سب قیود جمع ہوں تو مرکب ہوگا'' فللمرکب قسم واحد '' کا یہی مطلب ہے اور اگر ان قیود میں سے کوئی ایک بھی نہ ہو تو مرکب نہیں ہوگا بلکہ مفرد ہوگا۔'' وللمفرد اقسامٌ اربعٌ '' کا یہی مطلب ہے۔'' لان مفهوم المركب مقيدورفع المقيد يتّحقق برفع واحد من قيود أوبرفع جميع القيود '' اب مفرد کی صورتیں اس طرح ہوں گی مثلاً

(۱)۔۔۔لفظ کے لئے کوئی جزء نہ ہو جیسے'' همزة الاستفهام ''

(۲)۔۔۔لفظ کا جزء ہو، مگر معنی کا جزء نہ ہو، جیسے لفظ اللہ (کیونکہ لفظ'' اللہ '' کے اجزاء تو الف لام وغیرہ ہیں، مگر اللہ کے معنی کیلئے کوئی جزء نہیں اس لئے کہ اللہ کی ذات'' ذهناً وخارجاً '' ہر اعتبار سے بسیط ہے تو اللہ کے معنی کا کوئی جزء نہیں)۔

(۳)۔۔۔لفظ و معنی دونوں کے جزء ہوں لیکن جزء لفظ سے جزء معنی پر دلالت ہی نہ کرتا ہو جیسے زید (کہ لفظ کے اجزاء زاء یاء، دال ہیں اور معنی کے اجزاء اس کا سر، دھڑ، ہاتھ اور پیر وغیرہ ہیں' مگر جزء لفظ جزء معنی پر دلالت ہی نہیں کرتا' کہ یوں کہا جائے کہ زا' کی دلالت سر پر ہے اور یا کی دلالت ہاتھ پر ہے وغیرہ) کہ جزء لفظ جزء معنی پر دلالت کرے' لیکن یہ دلالت معنی مقصودی پر نہ ہو' جیسے'' عبداللہ '' جو کسی آدمی کا نام ہو' تو یہاں عبداللہ کے دو معنی ہیں:

(الف) مقصودی یعنی'' حيوان ناطق مع التشخص '' اس لئے کہ علمیت کے وقت یہی معنی مقصود ہے۔

(ب) معنی غیر مقصودی یعنی، معنی مرکب اضافی (کہ عبداللہ میں عبد، بندہ اور لفظ اللہ، اللہ کی ذات کے معنی پر دلالت کرتا ہے) اب یہاں دلالت بطور معنی اضافی کی تو ہو رہی ہے' لیکن بصورت علم یہ معنی مقصود نہیں۔

(۴)۔۔۔یا جس معنی پر دلالت ہو رہی ہے وہ معنی بھی مقصود ہیں، مگر یہ دلالت

مقصود نہیں جیسے کسی کا نام ''حیوان ناطق'' رکھ دیا جائے' تو لفظ کے اجزاء معنیٰ کے اجزاء پر دلالت کرتے ہیں جس معنی پر دلالت ہو رہی ہے یعنی اس شخص کا ''حیوان ناطق'' ہونا' وہ معنی مقصود بھی ہے، کیونکہ اس شخص کی حقیقت ''حیوان ناطق'' ہی ہے۔ (کیونکہ ہر انسان میں حیوانیت اور ناطقیت کا جزء شامل ہوتا ہے) لیکن بصورت علم یہاں یہ دلالت مقصود نہیں ہوتی کہ لفظ اس کے اجزاء ماھیت پر دلالت کرے اس لئے کہ اس کی علمیت اور تشخص خارجی پر دلالت مقصود ہے، کیونکہ آپ اس کو اپنی طرف متوجہ کر رہے ہیں۔ واضح رہے کہ لفظ ''عبداللہ'' سے اگر دلالت مقصودی ہو رہی ہو یعنی جب کہ یہ علم نہ ہو تو ایسی صورت میں یہ مرکب بن جاتا ہے ایسے ہی ''حیوان ناطق'' اگر علم نہ ہو تو مرکب ہوگا۔

دوسری بات: مرکب کی قسمیں

مرکب کی دو قسمیں ہیں: (۱) مرکب تام (جس کو مرکب مفید بھی کہتے ہیں)۔ (۲) مرکب ناقص (جس کو مرکب غیر مفید بھی کہتے ہیں)۔

مرکب تام: وہ مرکب ہے کہ جب قائل اس کو کہہ کر خاموش ہو جائے تو سننے والے کو کوئی خبر یا طلب حاصل ہو' جیسے ''زید قائم'' ''اضرب، لاتضرب''۔

مرکب ناقص: وہ مرکب ہے کہ جب قائل اس کو کہہ کر خاموش ہو جائے تو سننے والے کو کوئی خبر یا طلب معلوم نہ ہو' جیسے ''غلام زید'' ''خمسة عشر، فی الدار''۔

مرکب تام کی دو قسمیں ہیں: (۱)۔۔۔ خبر (۲)۔۔۔ انشاء

(۱) **خبر:** جس کے قائل کو سچا یا جھوٹا کہہ سکیں' خبر کا دوسرا نام قضیہ ہے' اس کو نحو میں جملہ خبریہ کہتے ہیں۔

(۲) **انشاء:** وہ مرکب تام ہے جس کے قائل کو سچا یا جھوٹا نہ کہہ سکیں' اس لئے کہ انشاء میں کسی چیز کے ایقاع کا مطالبہ ہوتا ہے کسی واقع کی حکایت نہیں ہوتی ہے اور انشاء کے لئے محکی عنہ نہیں ہوتا واقعہ کے ایقاع کی خبر تو دور کی بات ہے۔

مرکب ناقص کی بھی دو قسمیں ہیں: (۱)۔۔۔ تقییدی (۲)۔۔۔ غیر تقییدی

(۱) **تقییدی:** یعنی جس میں جزء ثانی' جزء اول کی قید ہو' جیسے مرکب اضافی و توصیفی میں

ہوتا ہے(کہ مضاف الیہ مضاف کی قید ہے جبکہ صفت موصوف کی قید ہے) اسی طرح متعلق (بالکسر) متعلق (بالفتح) کی قید ہے۔ جیسے '' قائم فی الدار '' میں (فی الدار قائم سے متعلق ہے اور اسی کیلئے قید ہے)۔

(۲) غیر تقییدی: جس میں جزء ثانی، جزء اول کی قید نہ ہو جیسے '' فی الدار و خمسة عشر '' میں '' دار '' '' فی '' کے لئے اور '' عشر '' '' خمسه '' کے لئے قید نہیں ہیں۔ دونوں مثالوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی مثال میں پہلا جزء '' فی '' عامل ہے جبکہ دوسری مثال میں پہلا جزء '' خمسه '' عامل نہیں۔

اس جگہ شارح کی عبارت واضح ہے مگر یہاں دو باتیں بطور فائدہ کے طلب وضاحت ہیں:

پہلی بات: یہ کہ مرکب تام کی تعریف شارح نے یوں کی ہے کہ جب قائل اس کو کہہ کر خاموش ہو جائے تو اس کا خاموش ہو جانا صحیح ہو، اب سوال یہ ہے کہ فعل متعدی جب کہ صرف فاعل کے ساتھ ذکر ہو مثلاً '' ضرب زید '' تو یہ مرکب تام ہے مع أن السکوت لا یصح علیه اس لئے کہ مفعول کے ذکر کی طرف محتاج ہے۔۔۔؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ دراصل سکوت کے درست ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہ دوسری شئی کی طرف ایسا محتاج نہ ہو جیسے محکوم علیہ و محکوم بہ میں سے ہر ایک دوسرے کی طرف محتاج ہوتا ہے اور اس قسم کی احتیاج فعل متعدی (المذکور مع الفاعل فقط) میں نہیں، فلا اشکال۔

دوسری بات: یہ ہے کہ شارح نے خبر کی تعریف میں '' ان یکون من شأنه '' کی قید کا اضافہ کیا ہے یہ دراصل سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہو سکتا ہے کہ خبر کی تعریف جامع نہیں، اس لئے کہ مثلاً '' الله موجود ''۔ '' محمد رسول الله '' ایسی خبریں ہیں جس میں فقط صدق ہی صدق ہے کذب کا احتمال نہیں، یا جیسے '' الارض فوقنا السماء تحتنا '' ایسی خبریں ہیں جو صرف کذب کا احتمال رکھتی ہیں صدق کا نہیں، لیکن سب کے یہاں یہ خبریں ہیں حالانکہ مصنفؒ نے خبر کی تعریف میں '' مایحتمل الصدق والکذب '' کہا ہے۔۔۔؟

اب '' من شأنه '' سے اسی جواب کی طرف اشارہ ہے کہ خبر کی شان سے ہے کہ وہ

صدق وکذب دونوں کے ساتھ متصف ہو اس طور پر کہ بعض افراد میں صدق کے ساتھ موصوف ہو اور بعض میں کذب کیساتھ ۔لہٰذا ان خبروں کی ماہیت اپنی ذات کے اعتبار سے دونوں کا احتمال رکھتی ہے اگر چہ بعض افراد خصوصیت مادہ کے اعتبار سے فقط صدق کے ساتھ موصوف ہیں اور بعض فقط کذب کے ساتھ ۔خلاصہ یہ ہے کہ نفس مفہوم (مبتدا،خبر) دلائل خارجیہ سے قطع نظر کرتے ہوئے ،صدق اور کذب دونوں کا احتمال رکھتا ہے۔بعض جگہ جہاں صدق متعین ہے تو اس کی دلیل خارجی کی وجہ سے ہے، ایسے ہی جہاں بعض جگہ کذب متعین ہے تو اس کی دلیل خارجی کی وجہ سے ہے مثلاً اگر آپ نے ایک چھوٹے بچے کو ولادت کے بعد فوراً ایک بند کوٹھی میں رکھا اور ایک عرصہ کے بعد جب وہ یہی پر بڑا ہو جائے اور اس بند کمرہ میں رہتے ہوئے اس نے کچھ بھی نہ دیکھا ہو اور اس کے سامنے مذکورہ کلمات پیش کرو تو وہ یہی کہے گا کہ ممکن ہے آپ کے یہ کلمات جھوٹے ہوں یا سچے ہو

وهوان استقل فمع الدلالة بهيئة على احد الازمنة الثلاثه كلمة وبدونها اسم والاداةٌ

اور مفرد اگر مستقل ہے پس اگر تین زمانوں میں سے کسی زمانے پر اپنی ھیئت کی وجہ سے دلالت کرتا ہے تو کلمہ ہے اور اگر دلالت نہ کرے تو اسم ہے اور اگر مستقل نہ ہو تو اداۃ ہے

قوله بهيئة الخ: یہاں دو امور قابل وضاحت ہیں:

(۱) مادہ وھیئت میں فرق۔ (۲) مادہ موضوعہ ومتصرفہ کی روشنی میں دفع اشکال۔

مادة وهيئت ميں فرق: کلمہ کے صرف ذوات حروف کو مادہ کہا جاتا ہے اور حروف کی تقدیم وتاخیر اور حرکات وسکنات سے جو صورت حاصل ہوتی ہے اس کو ''ھیئت'' کہتے ہیں مثلاً ''ضرب'' میں (ض،ر،ب) مادہ ہیں اور ان کی تقدیم وتاخیر وحرکات وسکنات کو ''ھیئت'' کہتے ہیں۔

مادہ موضوعہ:

یعنی وہ مادہ جو کسی معنی مخصوص کیلئے واضع نے وضع کیا ہو جیسے ''نصر'' کو مدد کرنے

اور ''ضرب'' کو مارنے کیلئے وضع کیا ہے۔

مادہ متصرف یعنی وہ مادہ جس سے گردان وغیرہ ہو، یعنی اس سے ماضی ومضارع بنتا ہو اور تمام صیغے مستعمل ہوتے ہوں۔

مفرد کے اقسام ثلاثہ باعتبار استقلال وغیر استقلال

کلمۃ: وہ مفرد ہے جو معنی مستقل رکھتا ہو، یعنی ایسا معنی رکھتا ہو جس کے سمجھنے کے لئے دوسرا لفظ ملانے کی حاجت نہ پڑے، اور اپنی ہیئت کی وجہ سے تین زمانوں میں سے کسی پر دلالت کرے جیسے ''ضرب، یضرب''۔ نحو میں اسی ''کلمہ'' کو ''فعل'' کہتے ہیں، دونوں میں نسبت یہ ہے کہ نحو کا فعل اعم مطلق ہے اور کلمہ منطق اخص مطلق ہے، یعنی منطق میں جو کلمہ ہے وہ نحو میں فعل ہے اور یہ ضروری نہیں ہے کہ نحو میں جو فعل ہو وہ منطق میں کلمہ ہو، مثلاً صیغہ مضارع متکلم (اضرب) نحو میں فعل ہے لیکن منطق میں کلمہ نہیں، بلکہ قضیہ مرکب ہے۔ (اس لئے کہ ہمزہ اور ''ض،ر،ب'' معنی مصدری، یہ دو جزء ہیں اور جزء لفظ دال علی المعنی ہے لہٰذا کلمہ یعنی فعل نہیں ہوسکتا لأنه قسم من المفرد وهذا مركب)۔

اسم: وہ مفرد ہے کہ جو معنی مستقل رکھتا ہو، لیکن زمانے کے ساتھ اس کا تعلق نہ ہو۔ منطق میں جو اسم ہے وہ نحو میں بھی اسم ہے، لیکن یہ لازم نہیں ہے کہ نحو میں جو اسم ہے وہ منطق میں بھی اسم ہو، مثلاً ''اسمائے افعال'' نحو میں اقسام اسم میں سے ہیں لیکن منطق میں کلمے ہیں فبينهما عموم وخصوص مطلق ایضاً۔

حرف: وہ مفرد ہے جو معنی مستقل نہ رکھتا ہو جیسے ''من والی''۔ نحو میں جو حروف ہیں وہ منطق میں ضرور اُدات ہیں اور یہ ضروری نہیں ہے کہ منطق میں جو اُدات ہوں وہ نحو میں حروف ہوں، مثلاً افعال ناقصہ جیسے ''کان'' وغیرہ نحو میں افعال ہیں منطق میں یہ اُدات نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ مناطقہ کے ادات اعم مطلق ہیں اور نحویوں کے حروف اخص مطلق ہیں۔ ان اختلافات کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ مناطقہ کا قصد بالذات معانی سے ہے اور نحاۃ کی نظر بالذات الفاظ کی جانب ہے۔

ھیئت کی وجہ سے زمانے پر دلالت کرنے کے معنی اور ھیئت کا مطلب

مفرد اپنی ہیئت کی وجہ سے اَزمنہ ثلاثہ میں کسی ایک پر جو دلالت کرتا ہے اسکا معنی یہ

ہے کہ جب اس کی ہیئت پائی جائے تو تین زمانوں میں سے کوئی سمجھا جائے کلمہ اپنی ہیئت کی وجہ سے زمانے پر اس لئے دلالت کرتا ہے کہ ہیئت بدل جانے سے زمانہ بدل جاتا ہے اگرچہ معنی نہ بدلے، جیسے ''ضرب یضرب'' اور جب ہیئت نہیں بدلتی تو زمانہ نہیں بدلتا جیسے'' ضـرب طلَب ''۔ ہیئت سے مراد وہ ہیئت ہے جو لفظ موضوع متصرف فیہ میں پائی جائے (جس کی وضاحت بیان ہوئی ہے) لہٰذا'' جسـقٌ حـجـرٌ '' کو مفرد نہیں کہہ سکتے ہیں کیونکہ اگرچہ ان میں ہیئت ''ضرب'' کی ہے لیکن اول لفظ مہمل ہے، جب کہ دوسرا اگرچہ موضوع ہے لیکن متصرف فیہ نہیں بلکہ جامد ہے، پھر ہیئت کی قید سے وہ لفظ بھی نکل گیا جو اپنے مادے کی وجہ سے زمانے پر دلالت کرتا ہے ،اپنی ہیئت کی وجہ سے زمانے پر دلالت نہیں کرتا جیسے أمـس یـوم ،غداً تینوں میں دلالت مادہ کی وجہ سے ہے ورنہ جو کلمہ بھی اس ھیئت پر ہوتا تو اس میں زمانہ پایا جانا چاہیئے حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

فائدہ: (احـمـد ،یـفـعل) جب دونوں اسم علم ہوں تو یہ جامد ہوں گے تو پھر اگرچہ دونوں میں مضارع کی ہیئت پائی جاتی ہے اور وہ بھی مادۂ موضوع متصرف میں، لیکن یہ دونوں زمانے پر دلالت نہیں کرتے ، کیونکہ جب یہ دونوں لفظ کسی کا علم ہو گئے تو جامد ہو گئے تو، لہٰذا درصورت علم ہونے کے جامد ہو کر ان کی ھیئت زمانہ پر دلالت نہیں کرتی ،ہاں جب یہ دونوں کسی کا علم نہ ہو تو اس وقت زمانہ مستقل پر دال ہوتے ہیں پھر ھیئت سے مراد وہ ھیئت ہے جو کہ حسب وضع اوّل ہو،وضع اول کی قید سے یہ فائدہ ہوا کہ اسمائے افعال حکم سے خارج ہو جائیں گے، کیونکہ یہ زمانے پر وضع اوّل کے اعتبار سے دلالت نہیں کرتے ،اگرچہ استعمال میں ان میں زمانہ پایا جاتا ہے نیز افعال مقاربہ جو کلمہ کی تعریف سے خارج ہوئے تھے وہ بھی خارج نہیں ہوں گے، کیونکہ وضع اول کے اعتبار سے وہ زمانے پر دال ہیں اگرچہ استعمال میں ان سے زمانہ جاتا رہا۔

وایضاً ان اتحد معناه فمع تشخصه وضعاً علمٌ وبدونه متواط ان تساوت أفراده ومشكك ان تفاوتت باوليه واولوية۔ وإن كثر فان وضع لكل فمشترك والا فان اشتهر فى الثانى فمنقول ينسب الى الناقل والا فحقيقة ومجاز

اور پھر مفرد کے معنی اگر ایک ہوں تو اگر باعتبار وضع جزئی حقیقی ہو تو علم ہے۔اور اگر باعتبار وضع جزئی حقیقی نہ ہو، تو اگر اسکے افراد برابر ہوں۔تو متواطی ہے اور اگر اس کے افراد میں اولیت یا اولویت کے ساتھ تفاوت ہو۔تو مشکک ہے اور اگر مفرد کے معنی زیادہ ہوں پس اگر وہ ہر ایک معنی کے لئے موضوع ہو تو مشترک ہے اور اگر ہر ایک معنی کیلئے موضوع نہ ہو پس اگر معنی ثانی میں مشہور ہو گیا ہو تو منقول ہے جس کی نسبت ناقل کی طرف کی جاتی ہے اور اگر معنی ثانی میں مشہور نہ ہو گیا ہو تو حقیقت و مجاز ہے۔

وحدت معنی اور تعدد معنی کے اعتبار سے مفرد کی تقسیم کا خلاصہ

وحدت اور تعدد معنی کے اعتبار سے مفرد سات قسم پر ہے:

(۱)۔۔۔علم (۲)۔۔۔متواطی (۳)۔۔۔مشکک

(۴)۔۔۔مشترک (۵)۔۔۔منقول (۶)۔۔۔حقیقت

(۷)۔۔۔مجاز

نوٹ: وجہ حصر سے قبل اوّلیت، اولویت، اشدیت وازیدیت کی پہچان ضروری ہے۔

اولیت: اگر کلی کا ایک فرد میں ثابت ہونا دوسرے فرد میں ثابت ہونے کیلئے علت ہو، تو اسے ''اولیت'' کہتے ہیں مثلاً ''وجود'' ایک کلی ہے کہ یہ باپ بیٹے دونوں پر صادق ہے، لیکن باپ پر صادق ہونا علت ہے بیٹے پر صادق ہونے کیلئے، اس لئے کہ باپ کا وجود بیٹے کیلئے علت ہے، اسی طرح وجود کا ثبوت واجب تعالیٰ اور ممکن دونوں کے لئے ہے، مگر واجب کیلئے ثابت ہونا علت ہے، ممکن میں ثابت ہونے کے لئے۔

اولویت: اگر کلی کا ثبوت بعض افراد کیلئے بالذات ہو، اور بعض کے لئے ''بالتبع اور بالواسطہ'' تو اسے ''اولویت'' کہتے ہیں، جیسے ''روشنی'' کہ اس کا ثبوت آفتاب کے لئے بالذات ہے اور زمین کیلئے بالتبع۔

اشدیت: اگر کلی کا ثبوت کیفیت کے اعتبار سے بعض افراد میں کم اور بعض میں زیادہ ہو، تو اسے ''اشدیت'' کہتے ہیں، جیسے ''سفیدی'' کہ یہ ہاتھی کے دانتوں میں کم ہوتی ہے

اور برف میں زیادہ۔

ازیدیت: اگر کلی کا ثبوت کمیت یعنی مقدار کے اعتبار سے بعض میں زیادہ اور بعض میں کم ہوتو اسے ''ازیدیت'' کہتے ہیں، جیسے ایک کلو گندم اور دو کلو گندم یا ایک میٹر کپڑا اور دو میٹر کپڑا۔

اب وجہ حصر یہ ہے کہ مفرد متحد المعنی ہوگا یا متکثر المعنی ہوگا۔ اگر متحد المعنی ہوتو اس کا معنی متعین و مشخص ہوگا یا نہیں، اگر اس کا معنی متعین و مشخص ہوتو اسے ''علم و جزئی حقیقی'' کہتے ہیں، جیسے سلیم، سلمان وغیرہ، اگر اس کا معنی واحد ہو متعین و مشخص نہ ہو بلکہ وہ بہت سے افراد پر صادق آتا ہو، تو پھر دیکھا جائے گا کہ سب افراد پر یکساں طور پر صادق آتا ہے (اولیت، اولویت، اشدیت وازیدیت کے تفاوت کے بغیر) تو اسے متواطی کہتے ہیں، جیسے انسان کہ اس کا معنی ایک ہے، لیکن یہ بہت سے افراد پر بغیر کسی فرق کے یکساں طور پر صادق آتا ہے پھر متواطی تواطأ سے مشتق ہے اور ''تواطأ'' کے معنی موافقت اور برابری کے ہیں اور جب وہ معنی اپنے تمام افراد پر یکساں طور پر بغیر کسی فرق کے صادق آیا تو گویا اس معنی عام کے صادق آنے میں تمام افراد مساوی اور باہم موافق ہو گئے۔ اور اگر سب افراد پر یکساں طور پر صادق نہ آتا ہو بلکہ اولیت، اولویت، اشدیت وازیدت کے تفاوت سے صادق آتا ہو، تو اسے ''مشکک'' کہتے ہیں، جیسے وجود کہ اس کا معنی واحد ہے مگر معین نہیں، اس لئے کہ ''وجود'' ممکنات اور اسی طرح ''اللہ'' پر بھی صادق آتا ہے لیکن ممکنات کے اندر غیر اولیت و غیر اولویت کے ساتھ جب کہ ''اللہ'' میں اولیت و اولویت کے ساتھ موجود ہے۔ ''مشکک'' کے معنی ہے شک میں ڈالنے والا، اور یہ قسم بھی دیکھنے والوں کو ظاہراً شک میں ڈالتی ہے متواطی و مشترک ہونے کے سلسلے میں، کیونکہ اس کے افراد اصل معنی میں شریک ہوتے ہیں تو اس کی طرف دیکھنے والا اگر اسی شرکت کی جہت سے دیکھے تو اسے یہ خیال ہوتا ہے کہ یہ متواطی ہے اس لئے کہ اس کے افراد اصل معنی میں شریک ہونے کے اعتبار سے موافق اور مساوی ہیں اور اگر اختلاف کی جہت کو دیکھتا ہے تو اسے یہ وہم ہوتا ہے کہ اس لفظ کے مختلف معانی ہیں لہٰذا یہ مشترک ہے۔ اور اگر لفظ مفرد متکثر المعنی ہو، تو اس کی چار قسمیں ہیں:

(۱)۔۔۔مشترک (۲)۔۔۔منقول

(۳)۔۔۔حقیقت (۴)۔۔۔مجاز

وجہ حصر یہ ہے کہ متکثر المعنی لفظ کی وضع یا تو ہر معنی کیلئے ابتداء الگ الگ ہوگی یا نہیں بلکہ اولاً تو کسی ایک معنی کیلئے وضع ہوئی تھی لیکن مناسبت کی وجہ سے دوسرے معنی میں مستعمل ہونے لگا، اول کو مشترک کہتے ہیں، جیسے لفظ ''عین'' سونے، آنکھ، اور گھٹنے میں مشترک ہے اور ثانی کی دو صورتیں ہیں یا تو وہ لفظ دوسرے معنی میں مشہور ہو جائے اور پہلے معنی کو بالکل ترک کر دیا جائے یا پھر ایسا نہ ہو بلکہ کبھی پہلے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور کبھی دوسرے میں، پہلی صورت کو منقول کہتے ہیں۔ منقول کی پھر تین قسمیں ہیں:

(۱) منقول عرفی جیسے لفظ ''دآبۃ'' (۲) منقول شرعی جیسے، لفظ ''الصلوٰۃ'' (۳) منقول اصطلاحی جیسے لفظ ''اسم''

اور دوسری صورت کو پہلے معنی میں استعمال ہونے کے اعتبار سے حقیقت کہتے ہیں اور دوسرے معنی میں استعمال ہونے کے اعتبار سے ''مجاز'' کہتے ہیں، جیسے لفظ ''اسد'' کا استعمال ''حیوان مفترس'' کیلئے حقیقت اور ''شخص بہادر'' کے لئے ''مجاز'' ہے۔

قوله ایضاً مفعول مطلق الخ:

سبق کا خلاصہ تو ذکر ہوا، مگر شارح کی کچھ باتیں وضاحت طلب ہیں، چنانچہ ''ایضاً'' کے بارے میں شارح کہتا ہے کہ یہ لفظ فعل محذوف کا مفعول مطلق ہے یعنی دراصل ''اض ایضاً'' تھا۔ یہاں فعل کا حذف سماع پر مبنی ہے اور ''ایضاً'' کے معنی ''پہلے کی طرف رجوع'' کے ہیں، لہٰذا اس میں اشارہ ہے کہ یہ دوسری تقسیم، تقسیم مطلق مفرد کی ہے نہ صرف اسم کی، لیکن شارح فرماتے ہیں۔'' وفیہ بحث ''یعنی اس تقسیم کو مفرد کی تقسیم قرار دینے میں بحث ہے، پہلی بات تو یہ سمجھے کہ اس تقسیم ثانی میں ''علم'' جزئی ہے جبکہ متواطی اور مشکک کلی ہیں دوسری بات یہ ہے کہ فعل اور حرف میں سے ہر ایک نہ کلی ہوتے ہیں نہ جزئی جبکہ اسم ان دونوں کے ساتھ متصف ہوسکتا ہے۔ اب بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر یہاں پہلی تقسیم کی طرح مطلق مفرد (جو کہ اسم کلمہ اور اداۃ، تینوں کو مشتمل ہو) کو مقسم بنایا جائے گا تو مفرد کی اقسام ثلاثہ کا، علم، متواطی اور مشکک ہونا لازم آئے گا، یعنی اگر فعل کے معنی واحد ہو اور متشخص ہو تو اس کو علم

کہنا چاہیئے اور اگر فعل کے معنی کلی ہو تو تمام افراد پر برابر صادق آنے کی صورۃ میں متواطی اور برابر صادق نہ آنے کی صورۃ میں مشکک کہنا چاہیئے۔ یہی حال حرف کا ہے (اور یہی حال اسم کا ہے مگر وہ تو اشکال سے خارج ہے کیونکہ اسکی تقسیم ان اقسام کی طرف درست ہے) حالانکہ جیسے پہلے معلوم ہوا کہ فعل اور حرف جزئی نہیں ہوتے تو علم کیسے ہوں گے اور کلی نہیں ہوتے تو متواطی اور مشکک کیسے ہوں گے۔ کیونکہ جو کسی صفت کے ساتھ موصوف ہوتا ہے وہ اس کا محکوم علیہ ہوتا ہے لہٰذا'' ایضـــا '' لا کر تقسیم ثانی مطلق مفرد کی مناسب نہیں ہے شارح نے'' تأمل '' سے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے' کہ یہاں تقسیم بھی مطلق مفرد کی ہی ہے، لیکن مطلق مفرد کا متحد المعنی (علم، متواطی، مشکک) کی طرف منقسم ہونا اس حیثیت سے ہے کہ وہ مفرد صرف اسم کے ضمن میں متحقق ہو، اس حیثیت سے نہیں کہ کلمہ وادٰاۃ کے ضمن میں اس کا تحقق ہو' لہٰذا کلمہ وادٰاۃ کا علم' متواطی ومشکک ہونا لازم نہیں آیا اور مفرد کی تقسیم علم، متواطی اور مشکک کی طرف باعتبار اسم کے ہے۔

مصنفؒ کی عبارت'' ان اتحد معناہ '' میں'' اتحاد'' باب'' افتعال '' سے ہے اور'' اتحاد'' کے اس معنی کے لئے ضروری ہے کہ'' علم '' کے معنی میں تعدد پایا جائے، حالانکہ '' علم '' کا معنی تو ایک ہی رہتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ'' اتحد '' سے مراد'' وحُد '' ہے یعنی معنی کا وحدت کے ساتھ موصوف ہونا ہے، دو چیزوں کے درمیان اتحاد مراد نہیں، اس لئے کہ'' علم'' میں تعدد نہیں ہوتا، بلکہ وہ مشخص ہوتا ہے اس سے اشکال ختم ہوا۔

قولہ وضعاً الخ:

یہاں دو باتیں ہیں (۱)'' وضعاً '' کی قید کا فائدہ (۲) ایک اشکال کا جواب
سب سے پہلے یہاں وضع کی قسمیں ذکر کی جاتی ہیں۔ چنانچہ وضع کی چار قسمیں ہیں:
(۱) وضع خاص وموضوع لہ خاص' جس میں موضوع اور موضوع لہ' کا لحاظ خصوصیت کے ساتھ کیا جاتا ہے جیسے'' زید'' کی وضع اس کی ذات کے لئے اس میں موضوع (زید) اور موضوع لہ (زید کی ذات) دونوں متعین ہیں۔
(۲) وضع عام اور موضوع لہ عام یہ ہے کہ، اگر لفظ موضوع لہ اور معنی موضوع لہ دونوں

میں عموم ہو، یعنی موضوع حیثیت کلیہ ہو اور موضوع لہ معنی کلی ہو، مثلاً اہل نحو کا قول ہے " کل فاعِل لمن قام به الفعل " ہر " فاعل " کا وزن اس ذات پر دلالت کرنے کیلئے وضع ہوا ہے جس کے ساتھ فعل قائم ہو، یہاں موضوع " فاعل " کا فاء عین، اور لام کلمہ نہیں ہے، بلکہ جونسا بھی مادہ اس وزن پر آئے خواہ وہ " ضارب " ہو خواہ " سامع " اور " ذات من قام به الفعل " بھی غیر متعین ہے گویا دونوں جانب تعین نہیں۔

(۳) وضع عام موضوع لہ خاص وہ یہ ہے کہ وضع کرتے وقت واضع نے لفظ موضوع کو عام رکھ کر اس سے معنی کلی کا تصور کیا ہو، لیکن اس معنی کلی کو موضوع نہ بنایا ہو بلکہ، اس معنی کلی کے توسط سے اسکے افراد مخصوصہ کو موضوع لہ بنایا ہو گویا معنی کلی جزئیات کے لئے آلہ بنایا گیا ہو، کیونکہ تمام جزئیات کا آدمی کے سامنے حاضر ہونا تو محال ہے۔

(۴) وضع خاص موضوع لہ عام، اس کا خارج میں کوئی وجود نہیں یوں ہی احتمالی صورت ہے۔

اصل مسئلہ: اب اس تمہید کے بعد آپ یہ سمجھے کہ ضمائر، اسماء اشارات، موصولات اور تمام اقسام معرفہ (علم کو چھوڑ کر) کے بارے میں اختلاف ہے کہ یہ سب وضع کی قسم ثانی سے شمار ہیں یا قسم ثالث سے۔ متاخرین اور صاحب سلم محبّ اللہ بہاری نے فرمایا کہ یہ قسم ثالث میں داخل ہیں، یعنی ضمائر، اسماء اشارہ اور موصولات میں وضع اگرچہ عام ہے اور اس میں تشخص نہیں لیکن موضوع لہ ان سب کا خاص ہے پس موضوع لہ میں تشخص ہونے کی وجہ سے ان حضرات کے نزدیک یہ سب علم میں داخل ہیں۔ لہٰذا ان کے نزدیک " علم " کی تعریف میں " وضعاً " قید لگانے کی ضرورت بھی نہیں۔

متقدمین اور مصنف (تفتازانی) کہتے ہیں کہ اسماء اشارات، ضمائر اور موصولات میں جس طرح وضع عام ہے اس طرح موضوع لہ بھی عام ہے یعنی امر کلی، البتہ استعمال ان کا جزئیات میں ہوتا ہے لہٰذا یہ مجاز متروک الحقیقۃ کے قبیل سے ہوئے مثلاً " هذا " کی وضع " کل مفردٍ مذکر " ہے یعنی ہر مفرد مذکر اس کا مشارالیہ ہو سکتا ہے، لیکن جب استعمال ہوگا تو اس کا مشارالیہ کوئی خاص فرد ہوگا ضمائر وغیرہ کا بھی یہی حال ہے۔ اب سمجھیں کہ مصنف نے علم کی تعریف میں وضعاً کی قید کیوں لگائی؟ یہ قید اسماء اشارات وغیرہ کے اخراج کیلئے ہے " وههنا كلام آخر " سے ایک شکال ہے

اشکال سے پہلے یہ سمجھیں کہ معنی کی دو قسمیں ہیں (۱) معنی حقیقی موضوع لہ (۲) معنی مستعمل فیہ یعنی مطلقاً لفظ کا کسی بھی معنی میں مستعمل ہونا، چاہے حقیقت میں استعمال ہو یا مجاز میں شارح نے قول" سواء وضع اللفظ له تحقيقا او تاويلا " کا یہی مطلب ہے۔

اب یہاں پر اشکال کا خلاصہ یہ ہے کہ" ان اتحد معناه "میں اور" ان كثر " میں ("كثر "میں ضمیر"هو"معنی کی طرف عائد ہے" اى ان كثر معناه ") معنی سے کونسا معنی مراد ہے؟ آیا معنی موضوع لہ حقیقی یا مطلقاً ما أستعمل فيه اللفظ " دونوں میں جو بھی مراد ہو، اس میں خرابی ہے۔ اگر موضوع لہ حقیقی ہو، تو مطلب یہ ہوگا کہ" ان اتحد معناه "اگر اس مفرد کے لفظ کا معنی حقیقی ایک ہو، آگے فرمایا" وإن كثر معناه "اگر اس مفرد کے لفظ کا معنی موضوع لہ کثیر ہو تو" ان كثر "کے تحت واقع حقیقہ و مجاز اقسام متكثر المعنى سے نکل کر اقسام متحد المعنی میں داخل ہو جائیں گے (حالانکہ حقیقت و مجاز تو متكثر المعنى میں داخل ہیں) کیونکہ حقیقت و مجاز میں، لفظ کا معنی موضوع لہ حقیقی ایک ہے۔ وجہ یہ ہے کہ حقیقت اور مجاز کو جو متكثر المعنى کہا جاتا ہے وہ اس لئے کہ لفظ میں دو معنی ہوتے ہیں حقیقی اور مجازی تو حقیقت اور مجاز میں تکثیر ہے تو سہی، لیکن" معناه "سے اگر لفظ کا معنی موضوع لہ حقیقی معنی مراد لیا جائے، تو اب اس کو متكثر المعنى نہیں کہہ سکتے کیونکہ، حقیقت اور مجاز میں معنی موضوع لہ واحد ہوتا ہے جو کہ معنی حقیقی ہی ہے۔ (کیونکہ مجازی معنی موضوع لہ اور حقیقی نہیں ہوتا ہے) اور اگر معنی مستعمل فیہ مراد ہو (یعنی كل ماكان معنى عند المستعمل اعم من ان يكون المعنى الموضوع له اوكان معنى بتصرف المستعمل وتاويله) اور کہا جائے کہ" اگر لفظ مفرد کا معنی مستعمل فیہ ایک ہو اور اگر کثیر ہو" تو مصنف کے نزدیک اسمائے اشارات متحد المعنی سے خارج ہو کر متکثر المعنیٰ میں داخل ہو جائیں گے۔ اس لئے کہ اسماء اشارات میں مصنف اور متقدمین کے ہاں معنی مستعمل فیہ متحد بلکہ متکثر ہے، کیونکہ استعمال کرنے والا اس کو مختلف امور میں استعمال کرتا ہے اگر چہ معنی موضوع لہ امر کلی واحد ہے۔

حاصل یہ کہ جب مصنف نے" ان اتحد معناه "کہا اور" معناه "سے معنی مستعمل فیہ مراد لیا

(یعنی مفرد کا معنی مستعمل فیہ ایک ہو) تو اس سے اسماء اشارات نکل کر متکثر المعنی میں داخل ہو جائیں گے، کیونکہ ان کا معنی ایک تو نہیں، **لہذا علم کی تعریف سے ان کو نکالنے کے لئے** دوبارہ ''وضعاً'' قید لگانے کی کوئی ضرورت نہ رہی؟ کیونکہ اس سے پہلے خارج ہوئے و إخراج المخرج باطل اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ دراصل یہاں صنعة استخدام ہے صنعت استخدام کا معنی یہ ہے کہ ایک لفظ کے دو معنی ہوں جب یہ لفظ صراحۃً ذکر ہو تو اس سے ایک معنی لیا جائے اور جب یہ لفظ دوبارہ ضمیر کی صورة میں ذکر ہو تو اس سے دوسرا معنی لیا جائے۔ یہاں ایسا ہی کیا گیا ہے۔'' ان اتحد معناه ''میں معنی سے مراد موضوع لہ بطور حقیقت ہے (یعنی'' ان اتحد معناه ''اگر مفرد کا معنی حقیقی ایک ہو) اور جب معنی کا متحد ہونا باعتبار معنی موضوع لہ کے ہوا تو اسمائے اشارات و مضمرات وغیرہ متحد المعنی سے خارج نہ ہوئے، کیونکہ ان کے معنی موضوع لہ، امر کلی واحد ہیں (ان کا مشخص ہونا اس وقت ہوگا جب کہ وہ جزئیات میں استعمال کئے جائیں، لیکن مشخص ہونا بھی وضع کے اعتبار سے نہ ہوگا، بلکہ استعمال کے اعتبار سے ہوگا۔ مثلاً ''ھذا'' اسم اشارہ یہ ''مفرد مذکر'' کی طرف اشارہ کرنے کیلئے وضع کیا گیا ہے اور یہ امر کلی ہے، لیکن استعمال کے وقت ''ھذا'' سے متعین شی کی طرف اشارہ ہوگا) لہذا ''علم'' جو مشخص وضعاً ہے، کی تعریف سے ان کے اخراج کے لئے ''وضعاً'' کی قید لگائی۔ اور ''کثر'' کی ضمیر کے مرجع میں معنی سے مراد معنی مستعمل فیہ ہے چنانچہ حقیقت و مجاز متحد المعنی سے نکل متکثر المعنی میں ہی داخل ہوں گے، کیونکہ حقیقت اور مجاز میں معنی مستعمل فیہ کثیر ہو سکتے ہیں حاصل یہ کہ ''معناه'' سے مراد معنی موضوع لہ ہے اور آپ کا اعتراض اس وقت ہوگا کہ ہم ''معناه'' سے معنی مستعمل فیہ مراد لیں ایسے ہی ''کثر'' کی ضمیر سے معنی مستعمل فیہ مراد ہے اور آپ کا اعتراض اس وقت ہوگا، جب ہم اس سے معنی موضوع لہ مراد لیں۔ ''فارتفع الإشكال''۔

نوٹ: شارح کے کلام'' وغرضه بقوله ان تفاوت باولية او اولوية مثلاً ''میں ''غرضه'' مبتداء اور آگے'' ان تفاوت الخ خبر ہے۔ عبارت کا ترجمہ وحاصل یہ ہوا'' کہ مصنفؒ کی غرض اپنے قول'' إن تفاوت باولية واولوية ''بطور مثال ہے، یعنی اس

اولیت واولویت دونوں کو ذکر کرنے سے تشکیک کو ان میں منحصر کرنا نہیں، بلکہ تشکیک کی ایک مثال ذکر کرنا مقصود ہے لہٰذا زیادت، نقصان، شدت وضعف بھی تشکیک کی قسمیں ہیں، اور اس طرح تشکیک چار صورتوں پر منقسم ہے۔ کمامرّ۔

شارح نے منقول کی تعریف میں کہا ہے "وترك استعماله" کہ یہ ضروری ہے کہ پہلے معنی میں اس کا استعمال ترک کر دیا ہو، حالانکہ اللہ تعالیٰ کے قول "وما من دآبة فی الارض" میں "دآبة" سے مراد "مایدب علی الارض" ہے چوپایہ یا خاص گھوڑا ہی مراد نہیں ہے لہٰذا معنی اول میں استعمال کیسے ترک ہوسکتا ہے۔۔۔؟

جواب اس کا یہ ہے کہ اگر کوئی قرینہ پہلے معنی کا مذکور ہے تو اس وقت پہلا معنی بھی مراد لیا جاسکتا ہے اور اس کو منقول کہتے ہیں۔ باقی ترک استعمال سے مراد یہ ہے کہ بلا قرینہ کے استعمال متروک ہو نہ یہ کہ جب قرینہ ذکر کیا جائے تب بھی معنی اول میں استعمال متروک ہو۔ یہی بات شارح کے قول "یتبادر" سے معلوم ہوتی ہے۔

حقیقۃ مجاز، منقول کی وجہ تسمیہ

"حقیقة" بروزن "فعیلة" ہے اور "حق الشئ" بمعنی "ثبت الشئ" سے ماخوذ ہے اور "فاعلٌ" یعنی "ثابتٌ" کے معنی میں ہے حقیقت میں لفظ چونکہ جس معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے اس میں مستعمل ہے، اس لئے اپنی جگہ پر ثابت رہا اس لئے اسکو حقیقت کہتے ہیں۔

"مجاز" مصدر میمی بمعنی "مجاوز" ہے لفظ چونکہ اپنے غیر موضوع لہ، میں مستعمل ہوکر موضوع لہ، سے تجاوز کرتا ہے، اس وجہ سے اسے "مجاز" کہتے ہیں۔

"منقول" میں چونکہ لفظ اپنے موضوع لہٗ سے نقل کیا جاتا ہے اس لئے اسے "منقول" کہتے ہیں۔

المفهوم

ان امتنع فرض صدقه علی کثیرین فجزئی وإلا فكلی

اگر عقل اس کے کثیرین پر صادق ہونے کو جائز نہ رکھے تو جزئی ہے ورنہ تو کلی ہے

قوله المفهوم الخ واضح رہے کہ یہاں الفاظ کی بحث ختم ہوئی جس کو بالا جمال یوں بیان کیا

جا سکتا ہے، لفظ اپنے معنی پر مطابقۃً دلالت کرتا ہے یا تضمناً یا التزاماً نیز لفظ مفرد ہوتا ہے یا مرکب پھر مرکب تام ہوتا ہے یا ناقص اور لفظ مفرد اسم ہوتا ہے یا کلمہ یا اداۃ اور اسم علم ہوتا ہے یا متواطی یا مشکک یا منقول یا حقیقت یا مجاز۔

اب مصنفؒ کے قول ''المفہوم'' سے علم منطق کا مقصودی بیان شروع ہوتا ہے اور مقصود مسائل دو ہیں:

(۱) مسائل تصوریہ (۲) مسائل تصدیقیہ

پہلے مسائل تصوریہ بیان کریں گے، لیکن یہ مسائل تصوریہ کچھ مبادی پر موقوف ہیں، اس لئے پہلے مبادی بیان کریں گے۔

تعریف المفہوم ای ماحصل فی العقل:

مفہوم وہ ہے جس کی شان سے یہ ہو کہ عقل میں حاصل ہو جائے، خواہ بالفعل حاصل ہو یا بالقوۃ یعنی مفہوم کا حصول عقل میں ہو سکتا ہے یہ ضروری نہیں کہ فی الحال حاصل ہو۔

مفہوم، معنی اور مدلول میں فرق

مفہوم، معنی اور مدلول ایک چیز ہیں، کوئی بنیادی فرق ان میں نہیں، البتہ فرقِ اعتباری ہے، یعنی کسی چیز کے حصول فی الذہن کے اعتبار سے ''مفہوم'' کہا جاتا ہے، اور اس چیز کے لفظ سے قصد کئے جانے کو ''معنی'' کہا جاتا ہے (معنی کا مطلب ہے جس کا قصد کیا جائے) اور لفظ کی اس پر دلالت کے اعتبار سے ''مدلول'' کہا جاتا ہے۔

مفہوم کی دو قسمیں ہیں: (۱) جزئی (۲) کلی

کلی: ایک ایسا مفہوم ہے کہ عقل اس کے صادق آنے کو ایک سے زائد پر جائز رکھے جیسے ''انسان''۔

جزئی: وہ مفہوم ہے کہ عقل اس کے صادق ہونے کو ایک ذات سے زائد پر جائز نہ رکھے، جیسے سلمان اور کامران کا مفہوم۔ اب یہاں کلی و جزئی کی تعریف میں ''فرض'' کا لفظ آیا ہے، اس کے دو معنی ہیں، ''الفرض ھھنا'' سے اس کا بیان ہے۔

(۱) فرض بمعنی ''تجویز العقل'' جس کا ترجمہ ہوگا، کہ یہ فلاں کام ہو سکتا

ہے، یعنی کہ عقل کسی چیز کو فرض کرے اور اسے جائز بھی قرار دے جیسے عقل یہ فرض کرے کہ افرادِ انسان کثیر ہیں تو چونکہ یہ جائز ہے تو اسے فرض بمعنی ''تجویز العقل'' کہتے ہیں۔

(۲) فرض بمعنی ''تقدیر'' (جس کا معنی ''اگر'' ہے) یعنی عقل کسی چیز کو فرض کرے اور مان لے لیکن جائز قرار نہ دے جیسے عقل یہ فرض کرے کہ دن میں سورج نہیں ہوتا تو چونکہ یہ عقلاً جائز نہیں بلکہ محال ہے اور عقل نے اسے محال فرض کیا یہی فرض بمعنی ''تقدیر'' ہے تو فرض بمعنی تقدیر کی صورت میں ''فرض المحال جائز'' محال چیز کا فرض کرنا بھی جائز ہے، جیسے ہم فرض کریں کہ ''السماء تحتنا والارض فوقنا''۔

مصنفؒ کی تعریف میں ''فرض'' بمعنی ''تجویز عقل'' ہے (جس کو عقل جائز سمجھے) یعنی فرض کے تقدیر والے معنی مراد نہیں، بلکہ تجویز والے معنی مراد ہیں، کیونکہ اگر تقدیر والے معنی مراد ہوں تو پھر چند افراد پر جزئی کے صادق آنے کو مان لینا محال نہیں اس لئے کہ ''فرض المحال لیس بمحال'' جیسے مفہوم ''زید'' جزئی حقیقی ہونے کے باوجود متعدد افراد پر صادق آنے کو فرض کرنا اور مان لینا جائز ہوگا لیکن اس صورۃ میں کوئی جزئی نہیں سب کلی ہو جائیں گے۔

کلی وجزئی کی وجہ تسمیہ

کلی کو کلی اس لئے کہتے ہیں کہ یہ اکثر جزئی کا جزء ہوتا ہے جیسے ''انسان'' ''زید'' کا حیوان ''انسان'' کا اور جسم حیوان کا جزء ہے پس وہ جز کلی ہوگا کیونکہ وہ ''کل'' کی طرف منسوب ہے جو اور ''کل'' کی طرف منسوب ہے وہ ''کلی'' ہوتا ہے۔ ایسے ہی کسی شئی کا جزئی ہونا کلی کے اعتبار سے ہے کیونکہ وہ ''جزء'' کی طرف منسوب ہے اور جو چیز ''جزء'' کی طرف منسوب ہوگی وہ ''جزئی'' ہوگی۔

امتنعت افراده، اوامكنت ولم توجد أو وجد الواحد فقط مع امكان الغير أو امتناعه أو الكثير مع التناهي أو عدمه

اس کے افراد ممتنع ہوں یا ممکن اور موجود نہ ہوں یا فقط ایک فرد موجود ہو دوسرا فرد ممکن ہو یا ممتنع یا زیادہ افراد پائے جائیں متناہی ہوں یا غیر متناہی

قولہ امتنعت الخ کلی جن ذاتوں پر صادق آتا ہے اس کو کلی کے افراد و جزئیات ومصداقات کہتے ہیں، اب یہاں شارح کی پوری عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ افراد کے وجود و عدم کے اعتبار سے کلی کی چھ قسمیں ہیں، کلی کے افراد کا خارج میں پایا جانا ممتنع ہوگا یا ممکن ہوگا
(۱) اگر ممتنع ہے تو یہ قسم اول ہے جیسے ''شریک باری تعالیٰ'' کہ یہ مفہوم ہونے کی وجہ سے کلی ہے، لیکن اس کا کوئی فرد خارج میں موجود نہیں '' لوجود الدلائل العقلية و النقلية على شناعة الشرك ''۔ ایسے ہی کلیات فرضیہ ہیں جیسے (لاشئی، لاموجود، لاممکن) کہ ان افراد کا خارج میں وجود ممتنع ومحال ہے، کیونکہ جو چیز خارج میں ہے وہ ''شئی'' ہے ''ممکن'' ہے اور ''موجود'' ہے لہٰذا اگر ''لاشئی، لاموجود، لاممکن'' کے افراد خارج میں پائیں جائیں گے، تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا'' وذلك باطل ''اور اگر کلی کے افراد کا خارج میں پایا جانا ممکن ہے، تو دو حال سے خالی نہیں، یا تو کوئی فرد موجود نہیں یا کوئی فرد موجود ہے۔
(۲) اگر کوئی فرد موجود نہیں تو یہ قسم ثانی ہے، جیسے ''عنقاء'' (یہ ایک پرندہ ہے، ''عنقاء'' اسے اس لئے کہتے ہیں کہ اس کی گردن میں طوق کی مانند سفیدی ہوتی ہے۔ کسی زمانے میں لوگوں کے بچوں کو پہاڑ پر لیجا کر کھالیتا تھا، اس زمانے کے پیغمبر یا ولی نے بددعا کی، چنانچہ خدا نے اس پرندے کی نسل کو ختم فرمادیا) کہ اس کے افراد کا وجود ممکن ہے، لیکن اب دنیا کے کسی گوشے میں اس کا وجود نہیں۔ مثالِ ثانی یاقوت کا پہاڑ کہ ممکن ہونے کے باوجود اس کا کوئی فرد نہیں۔

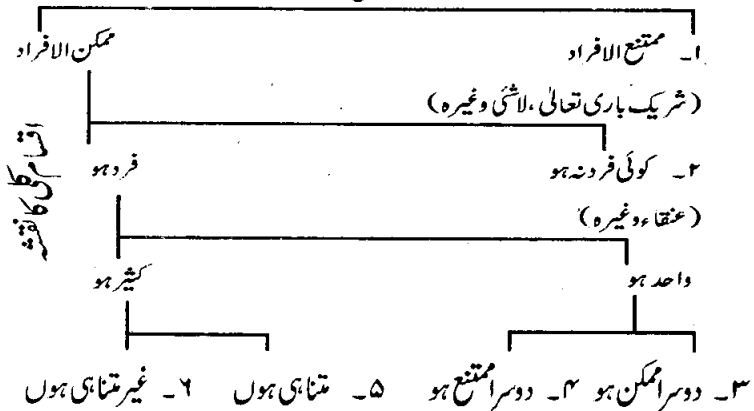
اور اگر کوئی فرد موجود ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں، یا تو ایک فرد موجود ہے یا بہت سارے افراد موجود ہیں، اگر ایک فرد موجود ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو دوسرے فرد کا پایا جانا ممکن ہے یا ممتنع۔
(۳) اگر ممکن ہے تو یہ قسم ثالث ہے، جیسے ''سورج'' کہ جس کا صرف ایک فرد خارج میں موجود ہے، لیکن دوسرے فرد کا پایا جانا ممکن ہے، ہوسکتا ہے کہ دو سورج ہوجائیں یا جیسے ''کوہ نمک'' (اس کا صرف ایک فرد ہندوستان میں پایا جاتا ہے) کہ جس کے زیادہ افراد کا جمع ہونا ممکن ہے۔
(۴) اگر ایک فرد موجود ہے لیکن دوسرے فرد کا پایا جانا ممتنع ہے تو یہ قسم رابع ہے، جیسے ''واجب تعالیٰ''، کہ مفہوم ''واجب'' کلی ہے'' اى كل ما وجب وجوده ''، لیکن خارج میں اس کا ایک فرد (اللہ کی ذات) موجود ہے، اور دوسرے فرد کا پایا جانا ممتنع ہے۔ اگر بہت سارے افراد

موجود ہیں تو دو حال سے خالی نہیں یا تو افراد متناہی ہیں (یعنی شمار ہو سکتے ہیں) یا متناہی نہیں۔

(۵) اگر یہ متناہی ہیں تو یہ قسم خامس ہے جیسے "کواکب سبع سیارہ" (سورج، چاند، مریخ، زہرہ، عطارد، مشتری، زحل) ہیں کہ یہ کثیر افراد ہیں مگر متناہی ہیں۔

(۶) اگر متناہی نہیں تو یہ قسم سادس ہے جیسے انسان، غنم، بقر وغیرہ کے افراد، کہ یہ کثیر اور غیر متناہی ہیں اور شارح نے غیر متناہی کی مثال دی ہے جیسے معلومات باری تعالیٰ "عند اهل السنة او الجماعة" اور جیسے نفوس ناطقہ عند الحکماء اس لئے کہ وہ عالم کو قدیم سمجھتے ہیں۔

فائدہ:

لاشك فى ان النفس الناطقة اى الانسان مجرداً عن الجسم شئى مغاير للجسم وانما هى حالة فى الجسم حلولا دقيقا يوهم الجاهل اتحادهما او تركبهماو الحال انه لاهذا ولا ذلك،بل هما مصاحبان كمصاحبة للثوب،وانما اختلفت الفلاسفة فى ان ا لنفوس الناطقة هل لها وجود قبل ان تحل الابدان اوانها توجد عندوجود المحل اى البدن فذهب الحكماء الى الاول يعنى ان لها وجود قبل ان تحل الابدان وهى غيرمحدودة وهذاالذى اشار اليه الشارح وذهب بعض الحكماء من اهل الحق الى الثانى وانها محدودة بخلق اول انسان وموت آخرانسان

(الشمس) (واجب تعالیٰ) (کواکب سیارہ) (افراد انسان وغیرہ)

اب یہاں چند باتیں طلب وضاحت ہیں۔

(۱) ممتنع الافراد کی مثال شارح نے ''شریک الباری'' سے دی ہے اس لئے کہ ذھن کے اعتبار سے اس کے متعدد افراد ہو سکتے ہیں اگرچہ بحسب الخارج ممتنع ہیں۔ لیکن یہاں ایک اشکال ہوسکتا ہے کہ اس سے قبل ''فرض'' کے معنی ''تجویز عقل'' کے ذکر کئے ہیں اور اس سے تو یہ لازم آتا ہے کہ عقل کے نزدیک چونکہ شریک باری تعالیٰ جائز نہیں بلکہ ممتنع ہے لہٰذا اس کے افراد کا تعدد اس کے نزدیک کیونکر جائز ہوگا؟ لہٰذا یہ ایسا مفہوم ہے کہ جس کے لئے نہ بحسب الخارج افراد ہیں اور نہ ذھن کے اعتبار سے، اس لئے کلی نہ ہوا اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ شریک باری اور اس کے تعدد کا جائز رکھنا عند العقل ممتنع ہے کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو ذوی العقول میں اس طرف کوئی نہ جاتا، حالانکہ اس طرف بہت لوگ گئے ہیں اس لئے معلوم ہوا کہ تجویز عقل سے نظر صحیح کے ساتھ تجویز کرنا مراد نہیں بلکہ نظر اول کے اعتبار سے تجویز کرنا مراد ہے۔

(۲) شارح نے ''امکنت'' کی تفسیر میں ''لم یمتنع'' کا ذکر کیا ہے اس کی کیا وجہ ہے؟ لیکن اس سے قبل امکان عام اور امکان خاص کی تعریف اور ان کی اقسام کی تعریف ضروری ہے۔

(۱) امکان عام کا مطلب ہے ''سلب الضروة عن الجانب المخالف'' یعنی موجبہ میں اس بات کا حکم ہو کہ سلب جو ایجاب کی جانب مخالف ہے وہ ضروری نہیں اور سالبہ میں اس بات کا حکم ہو کہ ایجاب جو سلب کی جانب مخالف ہے وہ ضروری نہیں لہٰذا ممکنہ عامہ موجبہ ''کل نار حارة بالامکان العام'' کا مطلب یہ ہوگا کہ ''حار'' کی جانب مخالف (یعنی حرارت کا سلب) آگ سے ضروری نہیں اس کا ''حار'' ہونا ممکن ہے اور ممکنہ عامہ سالبہ ''لا شئی من النار ببارِدٍ بالامکان العام'' کا مطلب یہ ہوگا کہ ''عدم برودت'' جانب مخالف (یعنی آگ کا ٹھنڈا ہونا) ضروری نہیں امکان خاص کا مطلب یہ ہے جس میں ''سلب الضرورة عن الجانبین'' ہو یعنی اس میں نہ تو جانب ایجاب ضروری ہو اور نہ جانب عدم اور سلب، بلکہ دونوں ہی ممکن ہوں موجبہ جیسے ''کل انسان کاتب بالامکان

الخاص ''اور سالبہ جیسے'' لاشئی من الانسان بکاتب بالا مکان الخاص '' کے معنی یہ ہیں کہ انسان کا نہ تو کاتب ہونا ضروری ہے' اور نہ کاتب نہ ہونا ضروری ہے' بلکہ دونوں مطلق ہیں (یہاں یہ بھی واضح رہے کہ ممکن عام میں یہ بات بھی ہے کہ اس کی ایک جانب تو ضروری نہ ہو' لیکن دوسری جانب عام ہے خواہ وہ ضروری ہو یا نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ ممکن عام' ممکن خاص کو بھی شامل ہے جیسے ابھی واضح ہوگا)

اب امکان عام کی دو قسمیں ہیں:

(۱) امکان عام مقید بجانب الوجود (جس کا عدم ضروری نہ ہو اور اس کا وجود چاہے ضروری ہو یا نہ)

(۲) امکان عام مقید بجانب العدم (جس کا وجود ضروری نہ ہو' عدم چاہے ضروری ہو یا نہ ہو)۔ ممکن عام مقید بجانب الوجود کے مذکورہ تعریف کی روشنی میں دراصل پھر اسی امکان عام مقید بجانب الوجود کی بھی دو قسمیں بنتی ہیں:

(۱)۔۔۔واجب (۲)۔۔۔ممکن خاص

اس کی وجہ یہ ہے کہ جب امکان عام مقید بجانب الوجود میں جانب عدم ضروری نہ ہوا تو جانب وجود عام ہوگا' خواہ وہ ضروری ہو یا نہ ہو' تو اگر جانب وجود ضروری ہو (جانب عدم ضروری نہ ہونے کے ساتھ ساتھ) تو یہ واجب ہوگا' اس لئے کہ واجب میں جانب وجود کا ہونا ضروری ہوتا ہے' جانب عدم ضروری نہیں ہوتا ہے اور اگر جانب عدم کی طرح جانب وجود بھی ضروری نہ ہو تو یہ ممکن خاص ہوگا کیونکہ ممکن خاص میں ہی تو ''سلب الضرورۃ عن الجانبین'' (جانب وجود وعدم) ہوتا ہے' چنانچہ اب امکان خاص، امکان عام کا فرد بنا، امکان عام مقید بجانب الوجود (جو واجب اور ممکن خاص کو شامل ہے) کا ترجمہ ''لم یمتنع'' کے ساتھ کیا جاتا ہے جیسے شارح نے یہاں یہی ترجمہ کیا ہے، ایسے ہی ممکن عام مقید بجانب العدم کی مذکورہ تعریف کی روشنی میں بھی دو قسمیں بنتی ہیں

(۱)۔۔۔ممتنع (۲)۔۔۔ممکن خاص

اس کی وجہ یہ ہے کہ جب امکان عام مقید بجانب العدم میں جانب وجود ضروری نہ ہوا تو جانب عدم عام ہوگا خواہ وہ ضروری ہو یا نہ ہو، تو اگر جانب عدم ضروری ہو (جانب وجود

کے ضروری نہ ہونے کے ساتھ ساتھ) تو یہ ممتنع ہے، کیونکہ ممتنع میں جانب عدم کا ہونا ضروری ہوتا ہے، جانب وجود ضروری نہیں ہوتا ہے اور اگر جانب وجود کی طرح، جانب عدم بھی ضروری نہ ہو، تو یہ ممکن خاص ہوگا، کیونکہ " سلب الضرورۃ عن الجانبین " تو ممکن خاص ہی میں ہوتا ہے۔ یہاں بھی امکان عام، امکان خاص کو شامل ہو رہا ہے۔ اور امکان عام مقید بجانب العدم (جو ممتنع اور ممکن خاص کو شامل ہو رہا ہے۔ اور امکان عام مقید بجانب العدم (جو ممتنع اور ممکن خاص کو شامل ہے) کا ترجمہ " لم یجب " کے ساتھ کیا جاتا ہے۔

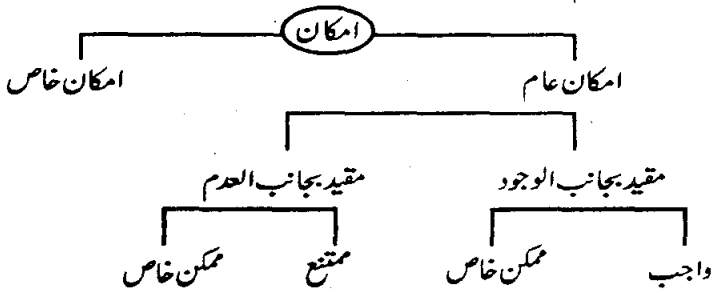
آمدم بر سر مقصد، اب سمجھو کہ یہاں لفظ " امکنت " کا ترجمہ شارح نے " لم یمتنع " سے کیا ہے اس سے مقصود دراصل اعتراضوں کا جواب ہے:

پہلا اعتراض یہ ہے کہ مصنف کے قول " امکنت " سے یا امکان عام مراد ہے یا امکان خاص جو بھی ہو دونوں میں خرابی ہے، اگر امکان عام مراد ہے تو " امتنعت " اور " امکنت " میں تقابل نہیں رہا (حالانکہ " أمكنت " کا عطف " امتنعت " پر ہے جو آپس میں مغایر اور تقابل کا تقاضا کرتے ہیں) کیونکہ ممتنع تو مقید بجانب العدم کی ایک قسم ہے اور مقید بجانب العدم امکان عام کی قسم ہے " وقسم القسم قسمٌ لذالك الشئی " لہٰذا ممتنع امکان عام کی قسم ہوئی (یعنی امکان عام کا ایک فرد ہوا) تو اب " امکنت " (جس سے امکان عام مراد ہو اور امکان عام کی قسم ممتنع تو ہے) کا " امتنعت " سے تقابل درست نہیں ہوگا ورنہ تقابل بین " المقسم والقسم " آئے گا " وذلك باطل " اور اگر " امکنت " سے امکان خاص مراد ہے تو پھر " امتنعت " سے تقابل تو درست ہوگا، کیونکہ ممتنع اور ممکن خاص دونوں امکان عام مقید بجانب العدم کی قسمیں ہیں اور قسموں میں باہمی تقابل ہوتا ہے، لیکن " واجب " کو اس وقت امکان کے اقسام میں شمار کرنا صحیح نہ ہوگا (حالانکہ پہلے بیان ہوا ہے کہ " واجب " تو ممکن الافراد میں ہے) کیونکہ امکان خاص میں سلب الضرورۃ عن الجانبین ہوتا ہے جب کہ واجب میں جانب وجود کا ہونا ضروری ہے، تو " امکنت " سے امکان عام اور امکان خاص مراد لینے میں خرابی ہے تو پھر اس سے کیا مراد ہے؟ تیسرا کوئی امکان تو نہیں ہے؟

جواب: " ای لم یمتنع " سے شارح نے جواب دیا کہ ہم شق اوّل کو اختیار کرتے ہیں یعنی

امکان سے امکان عام مراد ہے، لیکن مطلق امکان عام نہیں' بلکہ وہ امکان عام جو مقید ہو جانب وجود کے ساتھ (یعنی وہ جس کا عدم ضروری نہ ہو) یا دوسرے لفظ میں کہا جائے کہ امکان سے سلب امتناع مراد ہے اس لئے تو" لم یمتنع " سے تعبیر کیا، لہٰذا اب" واجب کو امکان کے افراد میں شمار کرنا صحیح ہوا یعنی" امکنت " بمعنیٰ" لم یمتنع "واجب (جس کا وجود ضروری ہے) کو شامل ہے اور ممکن خاص (جس کا وجود اور عدم دونوں ضروری نہیں) کو بھی شامل ہے البتہ ممتنع کو شامل نہیں کیونکہ ممتنع کا وجود ضروری نہیں ہوتا (وہ مقید بجانب العدم کی قسم ہے) اور اسی طرح" امکنت "(جو بمعنیٰ" لم یمتنع "ہو کر جس سے سلب امتناع مراد ہو) کا مقابلہ" امتنعت " کے ساتھ درست ہوا، چونکہ اس میں عدم ضروری نہیں ہوتا اسلئے امتناع کو شامل نہ ہوگا اور عبارت یوں ہوگی" امتنعت افرادہ اولم یمتنع افرادہ "۔

امکان کے اقسام کو درج ذیل نقشے سے سمجھیں:

- امکان
  - امکان عام
    - مقید بجانب الوجود
      - واجب
      - ممکن خاص
    - مقید بجانب العدم
      - ممتنع
      - ممکن خاص
  - امکان خاص

ایسے ہی" لم یمتنع " سے شارح نے ایک دوسرے اشکال کا بھی جواب دیا ہے' اشکال یہ ہو رہا تھا کہ" امتنعت افرادہ "میں جمع مضاف ہے اور جمع مضاف تو استغراق کا فائدہ دیتی ہے" اب امتنعت افرادہ" کا ترجمہ یوں ہوگا کہ کلی کے تمام افراد کا خارج میں پایا جانا ممتنع ہو اور آگے" أمکنت " کا عطف ہو رہا ہے" امتنعت "پر لہٰذا" أمکنت " کا ترجمہ بھی استغراق کا ہوگا یعنی کہ" کلی کے تمام افراد کا خارج میں پایا جانا ممکن ہو " حالانکہ" واجب" امکان کے اقسام میں داخل ہے' لیکن اس کا صرف ایک فرد خارج میں موجود ہے، باقی افراد تو نہیں پائے جاتے، تو شارح نے" لم یمتنع افرادہ " سے جواب دیا کہ" امکنت "" لم یمتنع افرادہ " کے معنیٰ میں ہے، تو اب ترجمہ ہوگا" کلی کے تمام افراد

کا خارج میں پایا جانا تو ممتنع ہوگا یا ممتنع نہیں ہوگا، اب چاہے بعض افراد ممکن ہو اور بعض افراد ممتنع ہوں اور واجب الوجود بھی ایک فرد ممکن ہے، باقی غیر ممتنع ہیں۔ فلا اشکال۔

فصل: الکلیان إن تفارقا کلیًّا فمتباینان والّا فان تصادقا کلیًّا من الجانبین فمتساویان

دو کلیوں میں اگر تفارق کلی ہو تو وہ متبائنین ہیں ورنہ اگر تصادق بھی جانبین سے ہو تو متساویین ہیں

قوله الکلیان الخ

پہلی فصل میں مصنفؒ نے مفہوم کی دو قسمیں بیان کی تھیں اب اس فصل میں کلیوں کے درمیان نسبت بیان کر رہے ہیں۔ ہر دو کلیوں میں چار نسبتوں میں سے ایک کا وجود ضروری ہے۔

(۱)۔۔۔تباین کلی (۲)۔۔۔تساوی

(۳)۔۔۔عموم وخصوص مطلق (۴)۔۔۔عموم وخصوص من وجہ

نسب اربعہ کے تحقق پر شارح نے دلیل حصر اس طرح ذکر کی ہے۔

دلیل الحصر: ''وذلك لانهما'' سے دلیل حصر کا حاصل یہ ہے کہ ایک کلی، دوسری کلی کے کسی فرد پر صادق نہیں آئے گی یا صادق آئے گی، اگر نہیں آئے گی تو نسبت تباین ہے اور دونوں کلیوں کو ''متباینان'' کہا جائے گا، جیسے حجر وانسان میں تباین ہے اور اگر ایک کلی دوسری پر صادق آئے گی تو پھر دیکھا جائے گا کہ دونوں کلیوں کے درمیان کی جانب سے، کلیۃً صدق نہیں پایا جائے گا یا کسی ایک جانب سے کلیۃً صدق پایا جائے گا۔

پہلی صورت میں دونوں کے درمیان ''نسبت عموم وخصوص من وجہ'' ہے، جیسے ''حیوان'' و''ابیض'' کے درمیان نسبت عموم وخصوص من وجہ ہے۔

دوسری صورت میں جب کسی ایک جانب سے کلیۃً صدق پایا جائے گا، تو پھر دیکھا جائے گا کہ یا تو جانبین سے کلیۃً صدق پایا جائے گا یا ایک جانب سے، پہلی صورت میں دونوں کلی ''متساویان'' ہیں جیسے ''انسان'' و''ناطق'' میں نسبت تساوی ہے اور

دوسری صورت میں دونوں ''اعم مطلق'' و ''اخص مطلق'' ہیں جیسے ''حیوان'' و ''ناطق'' میں ''عموم وخصوص مطلق'' کی نسبت ہے۔واضح رہے کہ چاروں نسبتیں صرف دوکلیوں کے درمیان ہی پائی جاتی ہیں دونوں جزئی ہوں یا ایک کلی اور ایک جزئی تو چاروں نسبتیں نہ پائی جائیں گی۔آگے شارح نے کہا'' فمرجع التساوی ''۔یہاں سے شارح چاروں نسبتوں کا نتیجہ بتانا چاہتے ہیں ''مرجع'' جیم، کے کسرہ کے ساتھ مصدر میمی ہے،یعنی ''لوٹنا'' اور یہاں شارح کے کلام میں اس سے مراد موقوف علیہ ہے یعنی جن دوکلیوں سے دوموجبہ کلیہ منعقد نہ ہوں ان کے مابین نسبتِ تساوی نہ ہوگی۔اس طرح جن دوکلیوں سے دوسالبہ کلیہ منعقد نہ ہوں ان کے مابین نسبتِ تباین نہ ہوگی۔'' علی ھذا القیاس '' دیگر نسبتیں ہیں یعنی جن موجبہ اور سالبہ سے ایک کلیہ اور دوسرا جزئیہ منعقد نہ ہوں،ان کے درمیان عموم وخصوص مطلق نہیں ہوگا۔اور جن ایک موجبہ اوردوسالبہ میں تین جزئیے نہ ہوں،ان کے درمیان عموم خصوص مطلق نہیں ہوگا اور جن ایک موجبہ اور سالبہ میں تین جزئیے نہ ہوں،ان کے درمیان عموم وخصوص من وجہ نہیں ہوگا، یہاں شارح نے خود مثالیں ذکر کی ہیں تشریح کی ضرورت نہیں۔

ونقيضا هماكك أو من جانبٍ واحدٍ فاعم واخص مطلقاً ونقيضا هما بالعكس

اور متساوبین کے نقیض بھی متساوبین ہیں اور اگر تصادق کلی ایک جانب سے ہو تو اعم واخص مطلق ہیں اور ان کا نقیض بالعکس ہے (یعنی اعم کی نقیض اخص اور اخص کی نقیض اعم)

قوله ونقيضا هماكك الخ:

واضح رہے کہ جو چیز پہلے ذکر ہو اس کو عین کہتے ہیں اور جو بعد میں ذکر ہو اس کو نقیض کہتے ہیں (ہر چیز کو رفع کرنا یہ اس کی نقیض ہے) جیسے ''انسان اور ناطق'' یہ عینین ہیں اور لا ناطق ولا انسان نقیضین ہیں،تو اس سے پہلے مصنف نے'' عینین '' کے درمیان باہمی نسبت کو بیان کیا،اب نقیضین کی نسبت بیان کرتا ہے۔یعنی جن دوکلیوں کے درمیان نسبتِ تساوی ہوتی ہے،ان کی نقیضوں کے درمیان بھی تساوی کی نسبت ہوگی جس طرح ''انسان''

و''ناطق'' متساویین ہیں'(جیسا کہ پہلے معلوم ہوا)اسی طرح''لا انسان''،''ولا ناطق''(جو کہ نقیضین ہیں بھی متساویین ہیں' کیونکہ''لا انسان''،''لا ناطق'' کے ہر فرد پر صادق آتا ہے۔اور''لا ناطق'' بھی''لا انسان'' کے ہر فرد پر صادق آتا ہے۔شارح نے اسکی دلیل یوں بیان کی ہے، کہ جس پر''لا انسان'' صادق آتا ہے'اس پر''لا ناطق'' بھی صادق آتا ہے(اس کو تسلیم کرو)، کیونکہ جس چیز پر''لا انسان'' صادق آتا ہے'اگر اس پر''لا ناطق'' صادق نہ آئے تو''ناطق'' صادق آئے گا(جو لا ناطق کی نقیض ہے)ورنہ درصورت عدم صدق''لا ناطق'' و''ناطق'' کے ارتفاعِ نقیضین لازم آئے گا'اور یہ محال ہے لہٰذا لامحالہ ماننا پڑے گا کہ ایک فرد ایسا ہونا لازم آیا جو''لا انسان'' ہے اور''ناطق'' ہے چنانچہ اس فرد پر''انسان'' صادق آئے بغیر''ناطق'' صادق آیا' کیونکہ اگر اس فرد پر''لا انسان''،''انسان'' اور''ناطق'' صادق آئیں تو اجتماعِ نقیضین لازم آئے گا، جو کہ جائز نہیں(شارح کے قول'' فیصدق عین الاخر'' سے یہی مراد ہے)بنا برایں کہنا پڑے گا کہ اس فرد پر''انسان'' صادق نہیں، لہٰذا اس فرد پر جب ''ناطق'' صادق آنے کے باوجود''انسان'' صادق نہیں آیا بلکہ''لا انسان'' صادق آیا تو معلوم ہوا کہ''انسان'' و''ناطق'' کے مابین نسبت تساوی نہیں' حالانکہ اولاً''انسان'' و''ناطق'' کے مابین نسبت تساوی تسلیم کی گئی تھی۔''وھذا خلف'' یہ خلاف مفروض ہے اور خلاف مفروض باطل ہے''والمستلزم للباطل باطلٌ'' جو باطل کو مستلزم ہوتا ہے وہ خود باطل ہوتا ہے، دو نقیضین کے درمیان تساوی کی نسبت کو نہ ماننے کی وجہ سے یہ بطلان لازم آیا۔

قوله، ونقيضا هما بالعكس الخ:

یہاں دو امور ہیں:

(۱)۔۔۔نسبت عموم وخصوص کی نقیض کیا ہے؟

(۲)۔۔۔اس میں دو دعوے مع الدلیل ہیں۔

''ھما'' کی ضمیر''اعم واخص مطلقاً'' کی طرف راجع ہے۔خلاصہ یہ ہے کہ اعم واخص مطلق کی نقیض اعم واخص مطلق ہے، مگر بعکس العینین، یعنی جن دو کلیوں کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہوتی ہے، ان کی نقیضوں کے درمیان میں بھی عموم وخصوص مطلق کی

نسبت ہوتی ہے، لیکن عموم وخصوص بدل جاتا ہے، اس طرح کہ اعم کی نقیض اخص، اور اخص کی نقیض اعم ہوتی ہے۔ بالفاظ دیگر اعم واخص کی نقیض اخص واعم ہوگی جیسے لاانسان، لاحیوان، لاحیوان اخص ہے اور لاانسان اعم اسلئے کہ لاانسان، لاحیوان کے ہر فرد پر صادق آتا ہے اور ''لاحیوان''، ''لاانسان'' کے ہر فرد پر صادق نہیں آتا' مثلاً فرس، بقر، غنم، وغیرہ'لاانسان' کے افراد ہیں اور ''لاحیون' 'ان پر صادق نہیں، بلکہ ان پر ''حیوان'' صادق ہے۔

اب یہاں دو دعوے ہیں' اور دونوں دعوے دلیلِ ''خلف'' سے ثابت ہیں لیکن اس سے قبل ایک قاعدہ سمجھے کہ جہاں خاص پایا جاتا ہے وہاں عام کا پایا جانا ضروری ہے اور جہاں عام پایا جائے وہاں خاص کا پایا جانا ضروری نہیں۔

پہلا دعویٰ ''امّا الاوّل'' سے ذکر ہے' مطلب یہ ہے کہ چونکہ اعم کی نقیض اخص کی نقیض سے اخص ہے اسلئے حسب قاعدہ ''**كل ماصدق عليه نقيض الاعم صدق عليه نقيض الاخص**'' ہوگا مثلاً ''لاحیوان'' ۔ اگر کسی چیز پر ''لاانسان کے بغیر صادق ہوگا' تو اس صورت میں اس شئی پر ''انسان'' صادق ہوگا' اس لئے کہ اگر اس پر ''انسان'' و''لاانسان'' دونوں صادق نہیں آئیں تو ارتفاعِ نقیضین لازم آئے گا، لہٰذا تسلیم کرنا پڑے گا کہ جس چیز پر ''لاحیوان'' صادق آتا ہے' اگر ''لاانسان'' اس پر صادق نہ آئے تو ''انسان'' ضرور صادق آئے گا تو جب ''انسان'' صادق آیا تو اب دو صورتیں ہیں یا ''حیوان اس پر صادق ہوگا یا نہیں اگر حیوان صادق آئے تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا یعنی ''حیوان'' ''لاحیوان'' دونوں کا صادق آنا اور اگر ''حیوان'' صادق نہ آئے تو لازم آتا ہے کہ ''انسان'' بغیر ''حیوان'' کے صادق آئے'' حالانکہ یہ خلاف مفروض ہے' کیونکہ مفروض تو یہ ہے کہ ''انسان'' کا کوئی فرد بغیر ''حیوان'' کے نہیں پایا جاتا، کیونکہ عام (حیوان) کا خاص (انسان) کے ساتھ پایا جانا ضروری ہے۔

دوسرا دعویٰ ''امّـا الثاني'' سے ذکر ہے، یعنی اخص کی نقیض، اعم کی نقیض سے اعم ہے، بمعنی ''**أن ليس كلما يصدق عليه نقيض الأخص يصدق عليه نقيض الاعم**'' اس لئے کہ ابھی ابھی جب یہ بات ثابت ہوگئی، کہ اعم کی ہر نقیض اخص کی نقیض ہے'

یعنی عمومیت کی وجہ سے اخص کی نقیض، اعم کی نقیض کو شامل ہے، اس کے بعد اگر یوں کہا جائے کہ اخص کی ہر نقیض، اعم کی بھی نقیض ہے (یعنی اعم کی نقیض بھی اخص کی نقیض کو شامل ہے) تو اس صورت میں دونوں نقیضین متساویین ہو جائیں گے، حالانکہ اس سے پہلے یہ قاعدہ مذکور ہو چکا ہے، کہ جن دو نقیضوں میں تساوی کی نسبت ہوگی، ان کے عینوں کے درمیان بھی نسبت تساوی ہوگی، لہٰذا دونوں کے عینین میں نسبت تساوی ماننا پڑے گا، حالانکہ ان دونوں کے درمیان نسبت عموم و خصوص مطلق کی نسبت پہلے سے تسلیم شدہ ہے" فیلزم خلاف المفروض "مثلاً" لاحیوان "و" لا انسان "میں" لاحیوان "اعم کی نقیض اور" لا انسان "اخص کی نقیض ہے اگر" لا انسان "نقیض اخص کو اعم نہ مانا جائے اور یوں کہا جائے کہ" لاحیوان "ان سب افراد پر صادق ہے، جن پر" لا انسان "صادق ہے" تو لازم آئے گا کہ" لاحیوان "و" لا انسان "میں نسبت تساوی ہو، اور اس سے لازم آئے گا کہ ان دونوں کے نقیضین (یعنی عینین "حیوان و انسان") میں بھی تساوی ہو" لأن نقیضی المتساویین ایضا متساویان "حالانکہ دونوں میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ اعم کی نقیض اخص، اور اخص کی نقیض اعم ہے۔

> **والّا فمن وجه وبين نقيضيهما تباين جزئي كالمتباينين**
>
> اور اگر تصادق کلی نہ جانبین سے ہو نہ ایک جانب سے' تو اعم و اخص من وجہ ہیں اور ان کے نقیضوں کے درمیان متبائنین کے نقیضوں کی طرح تباین جزئی ہے۔

قوله تباين جزئي الخ یہاں دو باتیں قابل ذکر ہیں:

(۱)۔۔۔ تباین جزئی کی تعریف' اور یہ "نسب اربعہ" کے علاوہ پانچویں نسبت نہیں قرار دی گئی، اس کی وجہ۔

(۲)۔۔۔ تباین جزئی کی وضاحت کے بعد عموم و خصوص من وجہ کی نقیضوں کے درمیان نسبت کا ذکر۔

(۱) تباین جزئی کی تعریف: " هو صدق كل من الكليين بدون الآخر في

الجملة " دوکلیوں میں سے ہرایک کا بغیر دوسرے کے فی الجملہ یعنی بعض اوقات میں صادق ہونے کا نام تباین جزئی ہے۔اب یہ بات کہ" دوکلیوں میں سے ہرایک کا بغیر دوسرے کے بعض اوقات میں صادق ہونا عام ہے اس سے۔

(الف) کہ دوسرے بعض اوقات میں بھی بغیر اس دوسری کلی کے صادق ہو (یعنی ہمیشہ ہرایک کلی بغیر دوسرے کے صادق ہو جیسے "انسان وفرس" کہ ہمیشہ ان میں سے ہرایک کلی دوسرے کے بغیر صادق آرہی ہے)

(ب) یا کلیتین میں سے ہرایک بعض اوقات میں بغیر دوسرے کے صادق (ہو جیسے " کالی بکری" حیوان ہے، مگر ابیض نہیں اور "سفید قلم" ابیض ہے، مگر حیوان نہیں) اور دوسرے بعض اوقات میں اس کے ساتھ صادق ہو۔

پہلی صورت میں یہ نسبت "تباین کلی کے ضمن میں پائی گئی' جب کہ دوسری صورت میں نسبت عموم وخصوص من وجہ کے ضمن میں، اور دونوں کے حق میں تباین جزئی جنس ہے اور یہ دونوں تباین جزئی کے دوفرد ہیں، چونکہ تباین جزئی تبایں کلی وعموم وخصوص من وجہ کے ضمن میں پائی جاتی ہے' اس لئے اسے مستقل "نسبت خامس" کی حیثیت نہیں دی گئی۔

(۲) عموم وخصوص من وجہ کی نقیضوں کے درمیان نسبت:

عموم وخصوص من وجہ کی نقیضوں کے درمیان کبھی عموم من وجہ ہی کی نسبت پائی جاتی ہے اور کبھی تباین کلی کی نسبت مثلاً "حیوان" اور "ابیض" کے درمیان بھی عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے' مادہ اجتماع "ورق اسود ہے" جب کہ "ورق ابیض" پہلا مادہ افتراق اور حمار اسود دوسرا مادہ افتراق ہے اور جب عموم خصوص من وجہ کی نقیضوں کے درمیان تباین کلی ہو اس کی مثال "حیوان" اور "لا انسان" ہیں کہ ان کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے' مادہ اجتماع "فرس" ہے اور "زید" و "شجر" مواد افتراق، کیونکہ "زید" "حیوان" ہے "لا انسان" نہیں، بلکہ "انسان" ہے اور "شجر" "لانسان" ہے حیوان نہیں ہے۔ان دونوں کی نقیض یعنی "لاحیوان" "انسان" کے درمیان تباین کلی ہے کیونکہ کوئی "لاحیوان" "انسان" نہیں اور کوئی انسان "لاحیوان" نہیں ہے۔

چونکہ عموم وخصوص من وجہ کی نقیضوں میں کبھی نسبت عموم وخصوص من وجہ ہوتی ہے اور کبھی تباین کلی اس لئے تباین جزئی (جو کہ ہر دو کو شامل ہے) کے لفظ کو استعمال کیا گیا، چنانچہ مناطقہ کہتے ہیں،" انّ بین نقیضی الاعم والاخص من وجه تبايناً جزئياً"۔ لہٰذا اگر یوں کہتے کہ عموم وخصوص من وجہ کی نقیضین میں صرف عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے تو دوسرا فرد تباین کلی رہ جاتا اور اگر یوں کہتے کہ عموم وخصوص من وجہ کی نقیضین کے درمیان تباین کلی کی نسبت ہے تو عموم وخصوص من وجہ رہ جاتا، اس لئے مصنف نے ایک ایسا لفظ اختیار کیا (تباین جزئی) جو دونوں (عموم وخصوص من وجہ اور تباین کلی) کو شامل ہو۔

قوله كالمتباينين:

ماتن نے متباینین کا مسئلہ عموم خصوص من وجہ پر قیاس کیا ہے یعنی عموم وخصوص من وجہ کی نقیضوں کے درمیان متباینین کی نقیضوں کی طرح تباین جزئی ہے۔

شارح اپنی عبارت" فانه لما صدق الخ" سے متباینان کی نقیضوں کے درمیان تباین جزئی ہونے کی دلیل کو بیان کرتے ہیں۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ" نسبت تباین میں دونوں عینین میں سے ہر ایک دوسرے کے ساتھ صادق نہیں جیسے" انسان"" حجر" کے ساتھ صادق نہیں اور حجر" انسان" کیساتھ صادق نہیں اور دونوں عینیں میں سے ہر ایک دوسرے کی نقیض کے ساتھ صادق ہوتا ہے مثلاً" انسان" جب یہ" حجر" کے ساتھ صادق نہیں تو" لاحجر" کے ساتھ صادق ہونا ضروری ہے ورنہ ارتفاع نقیضین لازم آئے گا جو کہ محال ہے ایسے ہی ہر" حجر" جب" انسان" کے ساتھ صادق نہیں، تو" لاانسان" جو کہ" انسان" کی نقیض ہے اس کے ساتھ صادق ہونا ضروری ہے، ورنہ ارتفاع نقیضین لازم آئے گا اور یہ محال ہے اس سے ثابت ہوا کہ متبائنان میں سے ہر ایک دوسری کی نقیضین کے ساتھ صادق آتا ہے ان کی نقیضوں میں سے ہر ایک دوسرے کے عین کے ساتھ صادق ہوتا ہے۔ جب نقیض میں سے ہر ایک کا صدق عین آخر کے ساتھ ہوتا ہے تو اس سے لازم آئے گا کہ نقیض میں سے ہر ایک کا صدق دوسرے کے بغیر بعض صورتوں میں ہوسکتا ہے اور یہی تباین جزئی ہے۔ اور پھر تباین جزئی (جیسا کہ اس سے پہلے معلوم ہوا) یا تو تباین کلی کے ضمن میں پایا جاتا ہے یا عموم وخصوص

من وجہ کے ضمن میں لہٰذا یہاں بھی ایسا ہی ہوگا، چنانچہ جن دوکلیوں میں تباین کلی ہوگا ان کی نقیض میں بھی تباین کلی ہوگا، جیسے "موجود"، "معدوم" کہ ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے پر صادق نہیں آتا لہٰذا ان میں تباین کلی ہے اور ان کی نقیض "لاموجود و لامعدوم" ہے ان میں بھی تباین کلی ہے ان میں سے ہر ایک دوسرے پر بالکل صادق نہیں آتا۔ اور یا جن دوکلیوں میں تباین کلی ہوگا، تو ان کی نقیضوں میں عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہوگی جیسے "انسان" و "حجر" دونوں میں تباین کلی ہے ان کی نقیضوں یعنی "لاانسان" و "لاحجر" میں عموم وخصوص من وجہ ہے۔ "شجر" میں دونوں جمع ہیں اور "زید" پر "لاحجر" صادق آتا ہے، "لاانسان" نہیں اس لئے کہ وہ "انسان" ہے اور "حجر" پر "لاانسان" صادق آتا ہے "لاحجر" نہیں، کیونکہ وہ "حجر" ہے۔

بعدازیں شارح نے یہ کہا کہ مصنف نے جہاں متساویین کو ذکر کیا وہاں اس کی نقیضین کو ذکر کیا ہے ایسے ہی عموم وخصوص مطلق و من وجہ کے ساتھ کیا، لیکن "متبائنان" کا ذکر ماتن نے اولاً کر کے ان کی نقیضین کے ذکر کو مؤخر کرنے کی دو وجہ ہیں:

(۱) ایک تو اختصار کی وجہ سے "فانّ بناء المتون علی الاختصار" اور یہ ظاہر ہے کہ "متبائنین" کی نقیضوں کو عموم وخصوص من وجہ کی نقیضوں پر قیاس کرنے میں اختصار حاصل ہے۔

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ تباین جزئی کا تصور، عموم وخصوص من وجہ و تباین کلی، دونوں کے تصور پر موقوف ہے، کیونکہ یہ دونوں تباین جزئی کے فردین ہیں اس لئے پہلے اس کے دونوں فرد (عموم وخصوص من وجہ اور تباین کلی) کو ذکر کیا جب وہ سمجھ میں آجائے تو تباین جزئی کا سمجھنا مشکل نہیں رہتا۔ "من حیث انه الخ" کا مطلب یہ ہے کہ تباین جزئی کے جو دو فرد (تباین کلی اور عموم وخصوص من وجہ) ہیں جن پر اس کا سمجھنا موقوف ہے یہ تب ہے جب تباین جزئی کے نفس مفہوم کا اعتبار کیا جائے، لیکن اگر تباین جزئی کے تحقق اور وقوع کا اعتبار کیا جائے تو وہ صرف ایک فرد کے ضمن میں ہوگا یا تباین کلی کے یا عموم وخصوص من وجہ کے۔

وقد يقال الجزئي للاخص من الشئي وهو اعم

اور کبھی جزئی اس مفہوم کو کہتے ہیں جو کسی چیز سے اخص ہو اور وہ جزئی (جزئی سابق الذکر سے) اعم ہے۔

یہاں دوامور ہیں:

(۱)۔۔۔جزئی اضافی کی تعریف (۲)۔۔۔جزئی حقیقی واضافی میں نسبت

(۱)۔۔۔لفظ جزئی دومعنوں میں مشترک ہے ایک معنی تو وہ ہیں جو پہلے گزر چکے ہیں یعنی ''مایمتنع فرض صدقه علی کثیرین '' وہ مفہوم جس کے کثرین پر صادق نہ ہونے کو عقل جائز رکھے اسے جزئی حقیقی کہتے ہیں۔اورایک دوسرا جزئی ہے جس کے معنی '' اخص من الشئی '' کے ہیں یعنی ایسی شئی جو کسی دوسری شئی سے خاص ہواگر چہ بعض دفعہ اپنے ماتحت کے اعتبار سے عام ہوا جیسے ''زید'' کہ ''انسان'' سے اخص ہے ''انسان'' کہ ''حیوان'' سے اخص ہے ''حیوان'' کہ ''جسم نامی'' سے اخص ہے، ''جسم نامی'' کہ ''جسم'' سے اخص ہے۔لہٰذا ''زید'' ، ''انسان'' اور ''انسان'' ، ''حیوان'' اور حیوان، جسم نامی ،اور جسم نامی، جسم اور جسم، جوہر کا جزئی اضافی ہے۔

جزئی حقیقی وجزئی اضافی کی وجہ تسمیہ

جزئی حقیقی کو جزئی حقیقی اس لئے کہتے ہیں کہ وہ اپنے نفس حقیقت کے اعتبار سے جزئی ہے، خارج کے اشتراک سے مانع ہے۔

جزئی اضافی کو جزئی اضافی اس لئے کہتے ہیں کہ اضافت کے معنی نسبت کے ہیں، اس کی جزئیت بھی اپنے غیر کی نسبت (مافوق) کے اعتبار سے ہے، اپنے اعتبار سے نہیں ہے۔

(۲) اس کے بعد شارح نے اپنے قول '' والجزئی بالمعنی الثانی '' سے ماتن کے قول ''هو اعم '' میں جو ضمیر ہے اس کے مرجع کی طرف اشارہ کیا ہے کہ ضمیر کا مرجع یا تو ''جزئی'' ہے اور مطلب یہ ہے کہ'' جزئی بالمعنی الثانی '' یعنی'' اخص من الشئی '' جزئی بالمعنی الاول سے اعم ہے یعنی جزئی حقیقی واضافی کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے جزئی حقیقی اخص ہے اور جزئی اضافی اعم جیسے ''زید'' کہ ''انسان'' کے مفہوم کے ماتحت ہے اس لئے ''زید'' جزئی حقیقی اور اضافی دونوں ہے اور اس کا عکس نہیں، یعنی یہ ضروری نہیں کہ جو جزئی اضافی ہو اور وہ جزئی حقیقی بھی ہو، بلکہ بعض جزئی اضافی ، جزئی حقیقی نہیں ہیں، جیسے ''انسان'' (کہ ''حیوان'' سے اخص ہے پس جزئی ،اضافی ہے جزئی حقیقی نہیں) اس

درمیان شارح کے قول" واقله المفهوم الخ " کا مطلب یہ ہے کہ جو کہا گیا ہے کہ ہر جزئی حقیقی مفہوم عام کے تحت ہوتی ہے، تو مفہوم "واجب الوجود" کا خارج میں ایک فرد ہے اس کے واسطے کوئی ماہیت کلیہ نہیں جس کے تحت میں وہ داخل ہو باوجود یکہ یہ جزئی حقیقی ہے، تو شارح فرماتے ہیں کہ اس مفہوم عام کا کم سے کم درجہ خود "مفہوم"، "شئی" اور "امر" کا درجہ ہے جس کے تحت ایک فرد (اللہ کا) داخل ہو سکتا ہے۔

آگے شارح" ولك أن تحمل الخ " سے فرماتے ہیں کہ یہ بھی ممکن ہے کہ "هواعم" میں "ھو" ضمیر "جزئی" کی طرف راجع نہ ہو بلکہ جزئی کی تعریف میں لفظ "اخص" کی طرف راجع ہو، تو اس وقت مصنف کا قول" وهواعم "کو ایک سوال مقدر کے جواب پر محمول کیا جائے گا۔ سوال لفظ" اخص " کی وجہ سے ہو رہا ہے، قاعدہ یہ ہے کہ شئی کی تعریف اخص کے ساتھ کرنا درست نہیں، کیونکہ وہ اپنے تمام افراد کو جامع نہیں ہوگا مثلاً حیوان کی تعریف انسان سے درست نہیں بلکہ شئی کی تعریف مساوی کے ساتھ ضروری ہے جیسے انسان کی تعریف ناطق سے، اب جزئی کی تعریف یہاں تعریف بالاخص ہی ہے، کیونکہ معنی اخص جو ماقبل سے معلوم ہوتا ہے (یعنی عموم وخصوص مطلق کی تعریف سے) وہ یہ ہے کہ اخص ایسی کلی ہے جس پر دوسری کلی کلیۃً صادق آئے اور یہ اس دوسری کلی پر کلیۃً صادق نہ آئے، جیسے حیوان اور انسان، تو پہلے جو اخص گزرا ہے وہ صرف کلی ہی میں آتا ہے اب آپ نے اسی اخص کو (جو ماقبل میں گذرا ہے) جزئی اضافی کی تعریف میں ذکر کیا اور کہا کہ "قد يقال الجزئى للاخص "تو جزئی اضافی کی تعریف میں ذکر کردہ" اخص " کا معنی وہی کلی والا ہوگا (یعنی اخص ایسی کلی ہے جس پر دوسری کلی کلیۃً صادق آئے اور یہ اس پر کلیۃً صادق نہ آئے)۔

تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جزئی اضافی ہمیشہ کلی ہوگی حالانکہ ایسا نہیں ہے جزئی اضافی کلی بھی ہوتی ہے جیسے انسان حیوان اور جزئی حقیقی بھی ہوتی ہے جیسے "زید" غرضیکہ یہاں صرف "الاخص" (جو کلی کے ساتھ خاص ہے) کے ساتھ تعریف کی گئی اور جزئی حقیقی تعریف میں شامل نہیں کیا تو یہ "تعریف بالاخص" ہوئی (جو کہ جزئی اضافی معرف کا مساوی نہیں) "وھو غیر جائز"۔ کیونکہ اس طرح تعریف جامع نہ رہے گی۔

مصنفؒ نے اس کا جواب یوں دیا ہے کہ ''وھو اعم ''یعنی یہاں جزئی اضافی التزاماً کی تعریف میں'' جواخص ہے وہ سابق اخص سے اعم ہے'یعنی یہاں اخص سے معنی سابق مرادنہیں جوعموم وخصوص مطلق کے بیان میں تھا بلکہ یہاں اخص سے مراد وہ مفہوم ہے جو کلی بھی ہوتا ہے اور جزئی بھی ہوتا ہے' بہر حال پہلے والا اخص تو ہمیشہ کلی ہوتا ہے اور یہ کلی بھی ہوتا ہے اور جزئی بھی۔اس لئے یہ تعریف بالتساوی ہوگی۔عبارت کو اگر سوال وجواب پر محمول کریں تو اس سے التزاماً یہ بات بھی سمجھ میں آتی ہے کہ جزئی اضافی اور جزئی حقیقی میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے اور یہ بات اس طرح سمجھ میں آئی کہ جب اخص کے متعلق کہہ دیا کہ یہ پہلے سے اعم ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ کلی بھی ہوسکتی ہے اور جزئی بھی' جس صورت میں یہ جزئی ہے اس صورت میں یہ حقیقی بھی ہے اور اضافی بھی جس صورت میں کلی ہو اس صورت میں صرف اضافی ہوگی نہ کہ حقیقی، شارح کے قول'' ومنه يعلم الخ '' سے یہی مراد ہے۔

والكليات خمس

الاول الجنس: وهو المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ماهو إن كان الجواب عن الماهية وعن بعض المشاركات هو الجواب عنها وعن الكل فقريب كالحيوان والاّ فبعيد: كالجسم النامي الثاني النوع وهو المقول على كثيرين متفقين بالحقائق في جواب ماهو

اور کلیات پانچ ہیں' پہلا جنس ہے اور جنس وہ کلی ہے جو ایسے بہت سے افراد پر جن کی حقیقتیں مختلف ہوں ''ماھو'' کے جواب میں محمول ہو، پس اگر ماھیت اور بعض مشارکات کا جواب بعینہ ماھیت اور مشارکات کا جواب ہو تو جنس قریب ہے جیسے ''حیوان'' ورنہ جنس بعید ہے جیسے ''جسم نامی'' دوسرا نوع ہے۔
یہ ایسی کلی کو کہتے ہیں جو امور متفقۃ الحقائق کے بارے میں ماھو سے سوال کرنے کے جواب میں واقع ہو

قوله والكليات الخ

فائدہ: ماتن کی عبارت میں "الجواب" "کان" کا اسم ہے اور جملہ "هو الجواب عنها ومن الكل" کان کی خبر ہے، کان اپنے اسم اور خبر سے مل کر جملہ شرطیہ ہے اور "فقريب" جزاء ہے۔

کلی کی تعریف، اقسام اور کلی کے افراد کے درمیان نسبتوں کے بیان کے بعد اب مصنفؒ "كليات خمسه" کے درپے ہیں اور "کلیات خمسہ" کا ذکر اس لئے کرتے ہیں کہ "موصل الى المجهولات التصورية" (معرّف وقول شارح) انہیں پر موقوف ہے۔

فائدہ: "الكليات خمس" میں الکلیات مبتداء اور خمس اس کی خبر ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ مبتدا اور خبر کے درمیان تذکیر وتانیث میں مطابقت ضروری ہے لیکن یہاں ایسا نہیں کیونکہ مبتدا (الکلیات) تو مؤنث ہے اور خبر (خمسٌ) مذکر۔

(۱) اس کا پہلا جواب یہ ہے کہ لفظ "کلیات" اگرچہ الف تاء کے ساتھ جمع ہونے کی وجہ سے بظاہر جمع مؤنث سالم معلوم ہوتا ہے، لیکن حقیقت میں یہ مذکر کی جمع ہے، مونث کی جمع نہیں اس لئے کہ "کلیات" کا مفرد "کلی" ہے "کلیۃ" نہیں ہاں اس پر تھوڑا شبہ یہ ہوسکتا ہے کہ "الکلیات" جب "الکلی" کی جمع ہو تو "الكلى" تو مذکر ہے اس کی جمع "الكليات" کے ساتھ کیسے آئی، مذکر کی جمع سالم "ون" کے ساتھ آتی ہے، تو پھر "کلیون" جمع ہونا چاہیئے، اس کا حل یہ ہے کہ مذکر لا یعقل کی جمع الف اور تاء کے ساتھ آتی ہے جیسے "الايام الخاليات" میں "الخالیات" مذکر کی جمع ہے یعنی خالی کی"۔

(۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ تین سے لے کر دس تک یہ قاعدہ مسلم ہے، کہ عدد معدود کے خلاف ہوتا ہے تو ممکن ہے کہ مصنفؒ نے لفظ "الکلیات" کی رعایت کی ہو اس وجہ سے لفظ "خمس" لایا تا کہ قاعدہ کے موافق ہو۔

اب اولاً سمجھنا چاہیئے کہ کلی کی ابتداءً دو قسمیں ہیں۔

(۱)۔۔۔کلی نفس الامری (۲)۔۔۔کلی فرض

(۱) کلی نفس الامری وہ ہے جس کا وجود، وجود نفس الامری اور وجود واقعی ہو "فرض فارض

اور اعتبار معتبر ''(بالکسر) کے بغیر ثابت ہوں کلی نفس الامری کی پھر دو قسمیں ہیں۔
(الف) ذھنی (ب) خارجی، ذہنی وہ ہے جس کے افراد ذہن میں موجود ہوں اگر چہ خارج میں اس کا ایک ہی فرد ہو جیسے ''الشمس'' کہ اس کے افراد ذھنیہ ہیں (خارج میں ''شمس'' کے دیگر افراد ممکن ہیں) کلیات خارجیہ کی مثال جیسے ''انسان'' اس لئے کہ عمران، سلمان وغیرہ جیسے افراد خارج میں موجود ہیں۔

(۲) **کلی فرضی**، فرضی کا معنی ہے کہ جو فرض فارض کی طرف محتاج ہو یعنی اگر آپ ان کو فرض کریں تو ٹھیک ورنہ تو کچھ نہیں اور اس میں آپ محال کو بھی فرض کر سکتے ہیں جیسے ''لاشئی لاممکن، لاموجود'' کہ جن کا مصداق ذھناً و خارجاً نہیں (اپنی طرف سے ہم نے فرض کئے ہیں) تو اب جو کلیات کی تقسیم ہوتی ہے وہ کلیات ''نفس الامریہ'' (ذھنیہ و خارجیہ) کی ہوتی ہے، کلیات فرضیہ کی نہیں ہوتی' اس لئے کہ معدومات کے احوال کی معرفت میں کوئی کمال نہیں، شارح ای الکلیات الخ سے یہی بتا رہے ہیں۔

تقسیم کلیات کا خلاصہ

تقسیم کلیات کا خلاصہ یہ ہے کہ کلی کی پانچ قسمیں ہیں:

(۱)۔۔۔نوع (۲)۔۔۔جنس (۳)۔۔۔فصل

(۴)۔۔۔خاصہ (۵)۔۔۔عرض عام

وجہ حصر: وجہ حصر یہ ہے کہ کلی یا تو اپنے افراد کی عین حقیقت ہوگی یا جزو حقیقت ہوگی یا خارج از حقیقت ہوگی، اگر کلی اپنے افراد کی عین حقیقت ہے تو اسے ''نوع حقیقی'' کہیں گے (جیسے ''انسان'' کہ اپنے افراد فاروق، شاہد وغیرہ کے بالکل عین ہے) اگر کلی اپنے افراد کی حقیقت کا جزو ہے' تو یا وہ اپنے افراد کا تمام مشترک ہے (یعنی وہ مشترک جزء ہے کہ جس قدر اجزاء ان افراد میں مشترک ہیں وہ سب اس جزء مشترک میں آ جائیں، کوئی مشترک اس سے باہر نہ ہو' جیسے ''حیوان'' ''اپنے افراد' 'انسان' بقر' 'غنم'' کا تمام مشترک ہے' کیونکہ انسان' بقر و غنم میں ''حساس'' نامی جسم و متحرک بالا رادہ یہ چار جزء مشترک ہیں اور ''حیوان'' میں یہ سب آ تے ہیں' کیونکہ ''حیوان'' ان کے مجموعے کا نام ہے باالفاظ دیگر تمام مشترک چند

چیزوں کے درمیان مشترک وہ جزءاعلیٰ ہے کہ اس سے بڑھ کر کوئی اور ان چیزوں کے درمیان مشترک نہ نکلے، اگر نکلے بھی تو وہ جزء اعلی کے تحت داخل ہوگا) تو اسے ''جنس'' کہیں گے جیسے ''حیوان'' اور اگر کلی تمام مشترک نہیں درمیان ماہیت اور دوسری نوع کے تو وہ ''فصل'' ہے (یعنی یا تو اصلاً مشترک ہی نہیں، جیسے ''ناطق'' کہ وہ انسان کے ہر ایک فرد کے ساتھ خاص ہے اور یا مشترک تو ہے، لیکن تمام مشترک نہیں جیسے ''حساس'' کہ فرس وانسان میں مشترک ہے، مگر تمام مشترک نہیں) اگر کلی اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہے تو یا وہ صرف نوع واحد کے لئے خاص ہوگی تو اسے ''خاصہ'' کہیں گے، جیسے ''ضاحک'' اور اگر بلاخصوصیت دوسرے حیوانات کے اندر بھی پائی جائے گی، تو اسے ''عرض عام'' کہتے ہیں، جیسے ''ماشی''۔

''تمام المشترك'' میں اضافة الصفة الى الموصوف ہے اصل میں ''مشترك تام'' ہے ''مشترك'' موصوف اور ''تام'' اسکی صفت ہے اور قاعدہ ہے کہ صفت موصوف (مقید) کے لئے قید ہوتی ہے اب نفی جب ''مقید بالقید'' کی طرف متوجہ ہوتی ہے تو کبھی نفی مقید کی، کبھی نفی قید کی اور کبھی دونوں کی نفی ہوتی ہے اب شارح کا قول ''الا'' مخفف ہے ''ان لم یکن'' سے تو نفی اگر مقید اور قید دونوں کی ہو جائے تو معنی ہوگا کہ اگر نہ مشترک ہو اور نہ تام جیسے فصل (ناطق) کہ یہ نہ تو مشترک ہے اور نہ تام اور یا اگر صرف قید کی نفی ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ یعنی مشترک ہو، مگر تام نہ ہو جیسے ''حساس''۔

قوله في جواب ماهوالخ

''ماهو'' کو واضع نے سوال تمام ماہیت کے لئے وضع کیا ہے یعنی جن چیزوں کے بارے میں سوال کیا جارہا ہے اسکی پوری حقیقت معلوم ہو جائے، وضاحت اسکی یہ ہے کہ اگر سوال میں صرف ایک امر کا ذکر کیا گیا ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں: وہ امر شخصی ہے یا کلی۔ اگر امر شخصی ہے تو نوع جواب میں واقع ہوگی جیسے ''انسان'' ایک نوع ہے جو ''زید'' ماھو کے جواب میں واقع ہے کیونکہ زید کی ماھیت مختصه انسان ہے اور اگر سوال میں امر کلی ہے اور اسکی ماھیت معلوم کرنا ہے تو جواب میں حد تام واقع ہوگی مثلاً ''الانسان ماھو'' اب انسان نوع ہے اور نوع کی ماھیت مختصه چونکہ اسکی حد تام ہے اسلئے جواب میں ''حیوان

نـاطـق '' آئے گا۔ اور اگر سوال میں کئی امر جمع کئے گئے ہیں تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں: وہ امور'' متفقة الحقائق ہیں یا مختلفة الحقائق '' اگر متفقة الحقائق ہیں تو اس وقت بھی نوع جواب میں واقع ہوگی جیسے ''انسان'' ایک نوع ہے جو زید، بکر، عمر، ماھم کے جواب میں واقع ہے اور اگر وہ مختلفة الحقائق ہیں تو اس صورت میں سوال تمام حقیقت مشترک سے ہے اور، اور وہ ذاتی جو حقائق مختلفہ میں تمام مشترک ہو جنس ہے۔ لہٰذا ''جنس'' جواب میں واقع ہوگی۔ اس بیان سے معلوم ہوا کہ لفظ ''ماھو '' کبھی سوال تمام ماہیت مختصہ کے لئے ہوتا ہے اور کبھی سوال تمام ماہیت مشترکہ کیلئے۔ اب آپ سمجھ گئے ہوں گے کہ '' مـاهـو '' کے جواب میں جو چیز محمول ہوگی وہ ذاتی ہوگی نہ کہ عرضی، لہٰذا خلاصہ کلام مصنفؒ یہ ہوا کہ جنس وہ ہے جو حقائق مختلفہ میں تمام مشترک ہو وقد عرفت الخ کا یہی مطلب ہے۔

جنس کی دو قسمیں ہیں: (۱)۔۔۔قریب (۲)۔۔۔بعید

جنس قریب: ماتن نے جنس قریب کی تعریف میں ''کل'' کا لفظ استعمال کیا ہے اس سے کل افرادی مراد ہے جس میں افراد کے مجموعے کا اعتبار نہ ہو بلکہ ہر ہر فرد کا الگ الگ اعتبار ہو۔ حاصل یہ ہے کہ جس قریب وہ جنس ہے جو ماہیت اور ہر مشارک ماہیت فی الجنس کے (ایک ایک ماھیت کو ملا کر یا تمام ماھیات کو ملا کر) جواب میں محمول ہو، جیسے ''حیوان'' جنس قریب ہے کیونکہ جب آپ انسان کو لیتے ہیں اور فرس، بقر، غنم وغیرہ کو بھی جو حیوان ہونے میں ماہیت انسان کے شریک ہیں اس کے ساتھ منضم کر کے یوں سوال کرتے ہیں'' الانسان والبقر والفرس والغنم والحمار ماھم '' تو جواب میں ''حیوان'' ہوتا ہے، خواہ سوال میں انسان (جو کہ ماھیت ہے) کے ساتھ بعض مشارکات کو ایک ایک کر کے لیں (جیسے ''الانسان والبقر ماھما '' اس طرح'' الانسان والغنم ماھما '') یا جمیع مشارکات کو (جیسے کہ ابھی گزرا) دونوں صورتوں میں جواب کے اعتبار سے فرق نہ ہو۔

جنس بعید: وہ جنس ہے جو ماہیت اور مشارک ماہیت فی الجنس کے جواب میں محمول نہ ہو، بلکہ ماہیت اور بعض مشارک کے جواب میں محمول ہو، اور ماہیت و دوسرے بعض مشارک کے جواب میں محمول نہ ہو جیسے'' جسم '' الانسان والحجر ماھما کے جواب میں ''جسم'' واقع

ہوتا ہے" الانسان والفرس ماھما " کے جواب میں " جسم" واقع نہیں ہوتا ہے۔ اگرچہ " شجر وفرس" دونوں " جسم" ہونے میں انسان کے شریک ہیں) یا جیسے" جسم نامی "(فرس وشجر، مثلاً یہ دونوں جسم نامی ہونے میں انسان کے مشارک ہیں' لیکن جب آپ یوں سوال کرتے ہیں" الانسان والشجر ماھما "تو جواب" جسم نامی" ہوتا ہے' کیونکہ یہ ان دونوں میں تمام مشترک ہے اور جب یوں سوال کرتے ہیں" الانسان والفرس ماھما" تو جواب" جسم نامی" نہیں ہوتا ہے' کیونکہ یہ ان دونوں میں تمام مشترک نہیں ہے، بلکہ" حیوان" جواب ہوتا ہے' جو کہ تمام مشترک ہے) یا جیسے" جوھر "(الانسان والعقول ماھم کے جواب میں جوھر' واقع ہوتا ہے" الانسان والفرس ماھما" کے جواب میں" جوھر" واقع نہیں ہوتا۔ باوجودیکہ" فرس وعقول"،" جوھر" ہونے میں انسان کے شریک ہیں)

حاصل یہ ہے کہ جنس کے لئے ماہیت اور دوسری نوع میں جو جنس ہونے میں شریک ماہیت ہے' تمام مشترک ہونا ضروری ہے' چنانچہ اگر ماہیت اور ایسے تمام انواع میں جو جنس ہونے میں شریک ماہیت ہیں' تمام مشترک ہو' تو وہ " جنس قریب" ہے اور اگر ماہیت اور ایسے تمام انواع میں تمام مشترک نہ ہو' بلکہ ایسے صرف بعض انواع میں تمام مشترک ہو' تو وہ جنس بعید ہے۔

فائدہ: جو جنس کہ اس کے اور ماہیت کے درمیان صرف ایک جنس ہو' وہ جنس بعید بیک مرتبہ ہے(جس کو جنس بعید کہتے ہیں) جیسے" جسم نامی"۔ اور اگر درمیان میں دو جنسیں ہوں' تو بعید بدو مرتبہ ہے(جس کو جنس ابعد کہتے ہیں) جیسے" جسم"۔ اور درمیان میں تین جنسیں ہوں تو بعید بسہ مرتبہ ہے(جس کو ابعد الابعد کہتے ہیں) جیسے" جوہر"،" وعلی هذا القیاس"

وقدیقال علی الماهیة المقول علیها
وعلی غیرها الجنس فی جواب ماهو
ویختص باسم الاضافی کالاول بالحقیقی
وینهما عموم من وجه لتصادقهما علی
الانسان وتفارقهما الحیوان والنقطة

کبھی نوع اس ماہیت کو کہتے ہیں کہ اس پر اور اس کے غیر پر جنس ''ماھو'' کے جواب میں محمول ہو اور یہ نوع اضافی کے ساتھ مخصوص ہے' جیسے پہلے نوع اضافی کے ساتھ اور ان دونوں نوعوں میں عموم وخصوص من وجہ ہے، کیونکہ یہ دونوں انسان پر ساتھ صادق ہوتے ہیں، حیوان اور ''نقطہ'' پر ساتھ صادق نہیں ہوتے ہیں۔

قوله الماهية المقول عليها الخ

وہ نوع جس کا ذکر سابق میں ہو چکا ہے (یعنی جو افراد متفقة الحقائق پر ''ماھو'' کے جواب میں محمول ہو) جیسے ''الانسان'' (زید، بکر، خالد، وغیرہ) اسے نوع حقیقی کہتے ہیں۔ اس کے علاوہ ایک نوع اور ہے جسے ''نوع اضافی'' کہتے ہیں۔ اب اس کا بیان کیا جاتا ہے۔

نوع اضافی: وہ کلی ذاتی ہے جو جنس کے تحت میں مندرج ہو، چاہے خود بھی جنس ہو'اس مختصر بات کی تفصیل یہ ہے کہ جب کلی ذاتی کو کسی دوسری چیز کے ساتھ ملا کر ''ماھو'' سے سوال کریں تو جواب میں جنس قریب یا بعید واقع ہو' جیسے ''انسان'' (یہ ایک کلی ذاتی ہے جو ''حیوان'' جسم نامی' جوہر' جسم' ان چاروں جنسوں کے تحت میں مندرج ہے) اب جب ''انسان'' کے ساتھ ''فرس'' کو ملا کر ''ماھو'' سے سوال کریں تو ''حیوان'' جواب میں واقع ہوگا اور ''شجر'' کو ملا کر سوال کریں تو ''جسم نامی'' اور ''حجر'' کو ملا کر سوال کریں تو ''جسم'' اور ''عقل'' کو ملا کر سوال کریں تو ''جوھر'' پس ''انسان'' کو ان چاروں جنسوں میں سے ہر ایک کی ''نوع اضافی'' کہا جائے یا جیسے ''حیوان'' (یہ'' جسم نامی ''جسم'' جوھر'' ان تینوں میں سے ہر ایک کی نوع اضافی ہے) اس طرح جسم نامی (جسم'' جوہر'' ان دونوں میں سے ہر ایک کی نوع اضافی ہے۔ اور ایسے ہی جسم (یہ صرف جوہر کی نوع اضافی ہے)۔

''ای الماهية المقول'' شارح کے اس بیان سے معلوم ہوا کہ مصنفؒ کے کلام میں لفظ ماہیت سے، کلی ذاتی مراد ہے (کلی عرضی اور شخصی مراد نہیں)، کیونکہ ماھیت جو خود بھی ماھو کے جواب میں واقع ہو تو ایسی ماھیت اور اس کے غیر پر جب جنس محمول ہو تو وہ ماھیت ہمیشہ کلی ذاتی ہوتی ہے۔

جاننا چاہیے کہ کلی مقید بقید عرضی کو صنف کہتے ہیں جیسے ''الانسان الرومی'' تو ''الرومی'' قید عارضی اس لئے ہے کہ یہ انسان کی ذات میں داخل نہیں، (کیونکہ ذات انسان تو حیوان ناطق ہے)، اب سمجھے کہ ''زید'' کو (جو کہ شخص ہے) اور ''رومی'' کو (جو کہ صنف ہے) نوع اضافی نہیں کہیں گے اگر چہ زید وفرس یا رومی وفرس کے جواب میں ''حیوان'' واقع ہوتا ہے (یعنی جب کہا جائے کہ ''زید وفرس ماھما'' یا کہا جائے ''رومی وفرس ماھما'' تو جواب میں حیوان (جنس) ہی آئے گا، مگر اس کے باوجود ''زید'' اور رومی کو نوع اضافی نہیں کہہ سکتے۔

نسبت: متاخرین کے نزدیک نوع حقیقی ونوع اضافی کے درمیان نسبت عموم وخصوص من وجہ ہے مادۂ اجتماع ''انسان'' ہے اور موادِ افتراق ''حیوان ونقطہ'' کیونکہ انسان پر دونوں، نوعین صادق ہیں اور ''حیوان'' پر صرف نوع اضافی صادق ہے، نہ نوع حقیقی، اور ''نقطہ'' پر صرف نوع حقیقی صادق ہے نہ نوع اضافی' کیونکہ نقطہ ایک بسیط شئی ہے جس میں تقسیم نہیں ہوسکتی اور جب تقسیم نہ ہوگی تو اس کے اجزاء نہ ہوں گے اور جب اجزاء نہ ہوں گے تو اس کے لئے جنس نہ ہوگی، کیونکہ جنس ہمیشہ اپنے افراد کا جزء ہوا کرتی ہے۔

فائدہ: نقطہ خط کے کنارے کو کہتے ہیں اور خط سطح کے کنارے کو اور سطح جسم کے کنارے کو، لہٰذا سطح چونکہ جسم کا آخر ہے اس لئے عمق میں منقسم نہیں ہوتی (طول اور عرض میں تقسیم قبول کرتی ہے) اور خط عرض وعمق میں منقسم نہیں ہوگا، طول میں منقسم ہوتا ہے اور نقطہ طول وعرض وعمق سب میں منقسم نہیں ہوتا۔ پس نقطہ اس عرض کا نام ہوا جو کسی طرح منقسم نہ ہو سکے' نہ طول میں' نہ عرض میں' نہ عمق میں۔ اسی جہت سے تو نقطہ بسیط ہوا' کیونکہ جو چیز منقسم ہوگی مرکب ہوگی اور جو چیز تقسیم قبول نہیں کرتی تو اس کے اجزاء نہیں ہوں گے۔

(۱) عبارت کی تشریح مکمل ہوئی' لیکن اس میں چند باتیں طلب وضاحت ہیں

ترکیب: مصنف کا قول ''قد یقال'' میں ضمیر مستتر ''نوع'' کی طرف راجع ہے ''المقول'' ماہیت کی صفت ہے (بحال متعلق الموصوف) اور اسی وجہ سے مؤنث نہیں لایا گیا' اور ''الجنس''، ''المقول'' کا نائب فاعل ہونے کی بناء پر مرفوع ہے اور ''فی جواب

ماھو'' ،''المقول'' کے متعلق ہے۔''یقال'' کے متعلق نہیں۔حاصل یہ ہے کہ کبھی نوع اس ماہیت پر حمل کی جاتی ہے کہ اس کی ماہیت اور غیر پر جنس''ماھو'' کے جواب میں محمول ہو۔

(۲) شارح نے کہا ہے'' وفیہ مناقشة ''یعنی نسبت عموم وخصوص من وجہ کی نسبت تو درست ہے،لیکن نقطہ کی مثال جو دی گئی ہے اس میں مناقشہ ہے۔خلاصہ یہ ہے کہ نقطہ کا وجود نہیں'اور اگر مان بھی لیا جائے تو اس کا نوعِ حقیقی ہونا بھی مسلم نہیں' کیونکہ ہوسکتا ہے کہ اس کے افراد مختلفة الحقائق ہوں'اور اگر مان لیا جائے کہ نقطے کے لئے مختلفة الحقائق افراد ہیں تو اس کا نوعِ اضافی نہ ہونا مسلم نہیں'' کیونکہ ہوسکتا ہے کہ اس کے لئے جزء ذہنی ہوں اگرچہ خارجی نہ ہوں۔(اس کی تفصیل آگے آرہی ہے)۔

(۳) نوعِ حقیقی ونوعِ اضافی میں نسبت عموم وخصوص من وجہ کی نسبت متأخرین کے نزدیک ہے'اس لئے کہ وہ''نقطہ'' کو بسیط قرار دیتے ہیں'یعنی''نقطے'' کی تعریف ہے کہ''وہ عرض ہے جو اشارہ حسیہ کے قابل ہو کر کسی جہت میں منقسم نہ ہو''لہٰذا نقطہ کسی جہت میں منقسم نہیں ہوتا ہے'اور جب یہ تقسیم کو بالکل قبول نہیں کرتا،تو اس کے اجزاء نہ ہوں گے'اور جنس کے لئے اجزاء ہوتے ہیں'اور جس کے واسطے اجزاء نہ ہوں اس کے لئے جنس نہ ہوگی'لہٰذا''نقطہ'' کے لئے جنس نہ ہونے کی وجہ سے نوع اضافی ثابت نہیں۔'' فتحقق النوع الحقيقي بدون الاضافي ''

(۴)''وفيه نظر ''یعنی اس دعوے میں کہ جس کے لئے جزء نہیں اس کے واسطے جنس نہیں،اشکال ہے یعنی ہم اس بات کو نہیں مانتے کہ جس کے واسطے جزء نہ ہوں اس کے واسطے جنس نہ ہو' کیونکہ جائز ہے کہ ایک شئی کے واسطے جزء خارجی نہ ہو اور اس کے لئے جزء ذہنی ہو'اور جنس چونکہ اجزاء عقلیہ سے ہے'(اجزاء عقلیہ اور ذھنیہ کی وضاحت آرہی ہے)اس لئے جائز ہے کہ''نقطے'' کے واسطے جنس ہو'جو اس پر اور دوسری ماہیت پر''ماھو'' کے جواب میں آئے۔اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ یہ جو آپ کہہ رہے ہیں کہ ہوسکتا ہے نقطے کا کوئی جزء ذہنی ہو اور جنس بھی اجزاء ذھنیہ میں سے ہے اور جزء خارجی کے انتفاء سے جزء ذھنی کا انتفاء لازم نہیں آتا،ہم کہتے ہیں کہ جزء خارجی جزء ذھنی کے درمیان ذاتی تو کوئی تغایر نہیں،البتہ اعتباری فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ جزء خارجی اس کو کہتے ہیں کہ جس میں جزء وجود کل سے علیحدہ

ہو سکے، لیکن جز ، کا حمل کل پر نہ ہو سکے، جیسے چائے کے لئے پتی پانی وغیرہ، دیکھئے اس میں پتی اور پانی چائے (کل) سے علیحدہ ہو سکتے ہیں۔ لیکن پتی بول کر یا پانی بول کر اس سے چائے مراد لینا درست نہیں، جزء ذھنی وہ ہے کہ جس میں جزء جو کل سے علیحدہ نہ ہو سکے لیکن جزء کا حمل کل پر ہو سکے جیسے حیوان ناطق کہ ''حیوان'' اور ''ناطق'' (جو کہ انسان کے اجزاء ہیں) کل (انسان) سے علیحدہ نہیں ہو سکتے، لیکن ہر ایک کا حمل انسان (کل) پر ہو سکتا ہے، فیقال ''الانسان ناطق'' ''والانسان حیوان'' تو جب ذاتی کوئی فرق نہیں لہٰذا اجزاء خارجیہ کے منتفی ہونے سے اجزاء ذھنیہ کا منتفی ہونا لازم آیا، اس لئے آپ کا یہ احتمال بیان کرنا کہ ہوسکتا ہے کوئی جز ذھی ہو اور جنس بھی اجزاء ذھنی میں سے ہو درست نہیں ہے۔ باقی ''نقطہ'' کو مطلقاً بسیط کہنا مناسب نہیں اس لئے کہ مطلقاً بسیط تو ذات اللہ تعالیٰ ہے دنیا کی کوئی چیز ان جیسے بسیط نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ متقدمین کے نزدیک ایسی کوئی نوع نہیں جو بسیط ہو اسلئے وہ حضرات نوعِ حقیقی ونوع اضافی میں عموم وخصوص مطلق کے قائل ہیں (یعنی جہاں حقیقی پائی جائے گی اضافی ضرور وہاں ہوگی کمافی ''الانسان'' اور جہاں اضافی پائی جائے گی حقیقی کا وہاں پایا جانا ضروری نہیں کمافی ''الحیوان'') اور متاخرین چونکہ نوع بسیط کا مصداق ''نقطہ'' کو ٹھہراتے ہیں اسلئے وہ ان کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کے قائل ہو گئے۔ کمامر۔

ثم الاجناس قد تترتب متصاعدة الى العالى كالجوهر ويسمى جنس الاجناس والانواع متنازلة الى السافل ويسمى نوعِ الانواع ومابينهما متوسطات

پھر اجناس کبھی ترتیب دی جاتی ہے اس حال میں کہ وہ عالی (یعنی اوپر کی طرف) چڑھنے والی ہوتی ہے، جیسے جوہر اور اس عالی کو جنس الاجناس کہتے ہیں اور انواع ترتیب دیئے جاتے ہیں اور اس حال میں کہ وہ سافل (یعنی نیچے کی طرف اترتے ہوتے ہیں اور اس سافل کو نوع الانواع کہتے ہیں جو عالی اور سافل کے بیچ میں ہو ان کو متوسطات کہتے ہیں

قولہ متصاعدہ الخ

یہاں سے جنس اور نوع کی اقسام اور ان کی ترتیب کا ذکر ہے حاصل یہ کہ اجناس کو اس طرح ترتیب دیتے ہیں، سافل سے عالی کی طرف یعنی خاص سے عام کی طرف ترقی کرتے ہیں۔ پس وہ جنس جو سب سے اوپر یعنی اعم ہو اس کو جنس سافل کہتے ہیں۔ اور وہ جنس جو ان دونوں کے درمیان میں ہو یعنی بعض سے اخص ہو اور بعض سے اعم ہو اسے جنس متوسط کہتے ہیں۔

دیکھو! ہم نے جنسوں کو یوں ترتیب دی۔ حیوان، جسم نامی، جسم، جوھر۔ ان میں سب سے اوپر اور سب سے اعم ''جوھر'' ہے، اس کو جنس عالی و جنس الاجناس کہیں گے۔ اور سب سے نیچے اور سب سے اخص ''حیوان'' ہے، ان کو جنس سافل کہیں گے، اور ''جسم نامی و جسم'' جو ان دونوں کے درمیان میں ہیں اجناس متوسط کہیں گے۔ ''جسم نامی'' حیوان سے اعم ہے اور جسم و جوہر سے اخص، اور ''جسم'' حیوان و جسم نامی سے اعم ہے اور جوہر سے اخص۔

انواعِ اضافیہ کو اس طرح ترتیب دیتے ہیں کہ اوپر سے نیچے کی طرف، یعنی عام سے خاص کی طرف اترتے ہیں۔ پس وہ نوع جو سب سے نیچے اور سب سے اخص ہو اسے نوع الانواع اور نوع سافل کہتے ہیں۔ اور جو سب سے اوپر اور سب سے اعم ہو اسے نوع عالی کہتے ہیں۔ اور وہ نوعِ جو ان دونوں کے درمیان میں ہو اسے نوعِ متوسط کہتے ہیں۔

دیکھو! ہم نے انواعِ اضافیہ کو یوں ترتیب دی جسم، جسم نامی، حیوان، انسان۔ پس ''انسان'' نوع الانواع اور نوع سافل ہے۔ اور ''جسم'' نوع عالی۔ اور ''حیوان وجسم نامی'' انواع متوسطہ ہیں۔

خلاصہ: یہ ہے کہ اعم الاجناس کو جنس عالی و جنس الاجناس کہتے ہیں۔ اور اخص الاجناس کو جنس سافل، اور درمیان والی جنسوں کو اجناس متوسطہ، اور اخص الانواع کو نوع سافل اور نوع الانواع کہتے ہیں اور اعم الانواع کو نوع عالی، اور درمیان والے نوعوں کو انواع متوسطہ۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ انواع کے اندر خصوص مطلوب ہوتا ہے اور اجناس کے ندر عموم مطلوب ہوتا ہے، خصوص اوپر سے نیچے کی طرف آنے میں حاصل ہوتا ہے اور عموم نیچے سے اوپر جانے کی

صورت میں حاصل ہوتا ہے یعنی خصوص کی ترقی نزول میں ہے اور عموم کی ترقی صعود میں ہے اس لئے انواع کی ترتیب متنازلہ ہوگی اور اجناس کی ترتیب متصاعدہ ہوگی۔

فائدہ:

(۱)۔۔۔انواع سے مراد کلام مصنفؒ میں صرف انواع اضافیہ ہیں کیونکہ انواع حقیقیہ میں ترتیب محال ہے اس لئے کہ اگر ان میں ترتیب دی جائے اور ایک نوع حقیقی کے اوپر دوسری نوع حقیقی رکھی جائے، تو اوپر والی نوع کا جنس ہونا لازم آئے گا، اور نوع حقیقی کا جنس ہونا محال ہے۔

(۲)۔۔۔مصنفؒ نے جنس سافل کو اس وجہ سے صراحۃً بیان نہیں کیا، کہ اس کا علم نوع سافل کے اوپر قیاس کر کے ہوسکتا ہے اسی طرح نوع عالی کا علم جنس عالی پر قیاس کر کے ہوسکتا ہے۔

قوله ومابينهما متوسطات الخ

''ما بینهما''ضمیر میں دو احتمال ہیں:

(۱)۔۔۔یہ کی ضمیر مطلق عالی وسافل کی طرف لوٹتی ہے (کیونکہ مصنفؒ کی عبارت میں ''عالی'' اور ''سافل'' کا لفظ کسی قید کے ساتھ مقید نہیں کہ عالی جنس ہے یا نوع، اس طرح سافل جنس ہے یا نوع) تو اس وقت مطلب یہ ہوگا کہ سلسلہ اجناس وانواع میں عالی وسافل کے درمیان متوسطات ہیں۔یعنی جنس عالی اور جنس سافل کے درمیان جو جنس ہوگی وہ جنس متوسط ہے اور نوع عالی اور نوع سافل کے درمیان جو نوع واقع ہوگی وہ نوع متوسط ہے۔

(۲)۔۔۔مرجع ضمیر جنس عالی ونوع سافل کو قرار دیا جائے (کیونکہ اجناس کی جانب صراحۃً عالی کا ذکر ہے اور انواع کی جانب میں صراحۃً سافل کا ذکر ہے تو اس وقت مطلب یہ ہوگا کہ جنس عالی ونوع سافل کے درمیان متوسطات ہیں۔آگے شارحؒ'' اما جنس متوسط فقط كالنوع العالى '' سے اسی صورت کے تین احتمال ذکر کرتے ہیں حاصل یہ ہے کہ جنس عالی اور نوع سافل کے درمیان کچھ متوسطات فقط جنس ہوں گے، کچھ فقط نوع اور کچھ دونوں ہوں گے۔مثلاً فقط جنس متوسط ہوگی جیسے نوع عالی یعنی'' جسم مطلق '' کیونکہ اس کے اوپر جنس ہے یعنی'' جوہر'' اور اس کے نیچے بھی جنس ہے یعنی'' جسم نامی'' اور ''جسم مطلق'' نوع متوسط نہیں ہے، کیونکہ اگرچہ اس کے نیچے نوع (جسم نامی) ہے، لیکن اس کے اوپر نوع نہیں

بلکہ اس کے اوپر ''جوہر'' ہے اور'' نوع متوسط فقط کالجنس السافل ''یعنی جنس سافل مثلاً'' حیوان'' یہ نوع متوسط ہے' کیونکہ اس کے اوپر (جسم نامی) اور نیچے (انسان) نوع ہے اور یہ جنس متوسط نہیں' کیونکہ اگر چہ اس کے اوپر جنس (جسم مطلق) ہے لیکن اس کے نیچے جنس نہیں' اس لئے کہ اس کے نیچے ''انسان'' ہے جو نوع الانواع ہے۔

'' أو جنس متوسط ونوع متوسط معاً کالجسم النامی ''یعنی'' جسم نامی'' اس کے اوپر ''جسم مطلق'' ہے وہ اس کے واسطے جنس بھی ہے اور ''جوہر'' کے اعتبار سے نوع بھی ہے' اور اس کے نیچے ''حیوان'' ہے جو اس کے واسطے نوع بھی ہے اور ''حیوان'' ماتحت کے اعتبار سے جنس بھی ہے یعنی ''انسان'' کے اعتبار سے' نقشہ ذیل سے سمجھیں۔

الجوهر (جنس عالی)

الجنس المتوسط فقط	الجسم المطلق	النوع العالی
الجنس المتوسط	الجسم النامی	النوع المتوسط
الجنس السافل	الحیوان	النوع المتوسط فقط

الانسان (نوع سافل)

آگے'' ثم اعلم '' سے شارح فرماتے ہیں کہ بعض اہل منطق نے اجناس اور انواع کے چار مراتب بیان کئے ہیں، کیونکہ وہ جنس مفرد اور نوع مفرد کے بھی قائل ہیں' ان کے ہاں جنس مفرد وہ ہے کہ جس کے اوپر نہ کوئی جنس ہو اور نہ ہی نیچے کوئی جنس ہوں۔ اسی طرح نوع مفرد وہ ہے کہ نہ اس کے اوپر کوئی نوع ہو اور نہ اسکے نیچے کوئی نوع ہو اب اشکال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مصنفؒ نے اجناس اور انوع کے درمیان ترتیب کو بیان کیا' لیکن جنس مفرد اور نوع مفرد کے درمیان ترتیب کو بیان نہیں کیا اس کا جواب یہ ہے کہ ترتیب کے لئے کم سے کم دو افراد کا ہونا ضروری ہے اور ان دونوں کا ایک ایک فرد ہے تو چونکہ مصنفؒ کو صرف سلسلہ ترتیب بیان کرنا منظور تھا اس وجہ سے مفرد کو ذکر نہیں کیا' یا پھر اس وجہ سے کہ مصنفؒ کے نزدیک نوع مفرد اور جنس مفرد کا وجود ثابت نہ تھا اور جو مثال ان کے لئے بیان کی جاتی ہے وہ فرضی مثال ہے' جنس مفرد کی مثال عقل مقرر کی گئی ہے اس کے لئے یہ فرض کیا گیا ہے کہ عقل کے اوپر جوہر

ہے وہ جنس نہیں' بلکہ عرض عام ہے اور عقل کے نیچے عقول عشرہ ہیں وہ بھی جنس نہیں' بلکہ انواع ہیں اسلئے عقل جنس بسیط ہے نہ اس کے اوپر جنس نہ اسکے نیچے جنس، نوع مفرد کی مثال بھی عقل ہی کو ذکر کیا جاتا ہے' اور اس کیلئے پھر یہ فرض کرنا پڑتا ہے کہ جوہر عقل کیلئے جنس ہے نوع نہیں' اور عقل کے تحت میں عقول عشرہ ہیں جو اشخاص ہیں انواع نہیں اسلئے اس فرض کے بعد عقل ایسی نوع ہوئی جس کے اوپر کوئی نوع نہیں اور نہ اس کے نیچے نوع ہے۔

الثالث:الفصل فی جواب ای شئی ھوفی ذاتہ

تیسرا، فصل ہے اور فصل وہ کلی ہے جو'' ای شئی ھوفی ذاتہ'' کے جواب میں محمول ہو

قولہ ای شی الخ: یہاں تین باتیں ہیں۔

(۱)۔۔۔''فصل'' کا لغوی معنی و اصطلاحی تعریف مع قیودات احترازیہ۔

(۲)۔۔۔'' أی'' کی وضع لغت میں کس معنی کے واسطے ہوئی۔

(۳)۔۔۔امام رازیؒ کے اشکال کے دو جواب۔

(۱)۔۔۔'' فصل'' کے معنی لغت میں ''قطع کرنے'' کے ہیں، منطقیوں کے ہاں'' فصل'' کا اطلاق ممیز ذاتی پر ہوتا ہے۔یعنی ہر وہ شئی جو نوع کو ان چیزوں سے جدا کرتی ہے جو اس کے ساتھ جنس میں شریک ہوتی ہیں' پوری تعریف'' فصل '' کی یہ ہونی چاہیئے۔''ھو الکلی المقول علی الشیئی فی جواب أی شیئی ھوفی ذاتہ ''یعنی''فصل'' وہ کلی ہے جو ''أی شیئی ھوفی ذاتہ'' کے ذریعے سوال کے جواب میں واقع ہو۔''ای شیئی '' کی قید سے ''نوع و جنس'' نکل گئے، کیونکہ یہ دونوں'' ماھو '' کے جواب میں محمول ہوتے ہیں' ایسے ہی ''عرض عام'' بھی نکل گیا' کیونکہ وہ کسی کے جواب میں محمول نہیں ہوتا۔اور'' فی ذاتہ '' کی قید سے ''خاصہ'' بھی نکل گیا' کیونکہ وہ '' فی عرضہ'' کے جواب میں محمول ہوتا ہے۔

(۲)۔۔۔''اعلم '' سے کلمہ'' ای '' کا موضوع لہ ذکر کر رہے ہیں مطلب شارح کا یہ ہے کہ کلمہ'' أی ''موضوع ہے اس چیز کو طلب کرنے کیلئے جو شئی (انسان) کو ان چیزوں (بقر، فرس

،غنم ، وغیرہ) سے تمیز دے، جو چیزیں اس '' أی '' کے مضاف الیہ (حیوان) میں اس شئی (انسان) کی مشارک ہیں، مثلاً دور سے ایک چیز دیکھی اور یقین کرلیا کہ وہ حیوان ہے، لیکن شک اس میں ہورہا ہے کہ (کونسا حیوان ہے ''انسان'' ہے یا ''فرس''؟ تو اس وقت دیکھنے والا کہتا ہے '' أی حیوان هذا؟ '' تو اس وقت ایسی شئی کو جواب میں کہا جائے گا جو اس کو ان چیزوں سے جدا کردے جو حیوانیت میں اسکے شریک ہیں مثلاً کہا جائے ''ناطق'' تو ناطق نے آ کر انسان کو حیوانیت کے ساتھ شامل چیزوں سے تمیز دے دیا) جب یہ تمہیدی بات سمجھ میں آئی، تو اب جب کہا جائے '' الانسان أی شی هو ذاته '' تو اس وقت مطلوب ہوگا کہ ''انسان'' کا ایسا ذاتی بتاؤ جو ''انسان'' کو ان چیزوں سے جدا کردے، جو اس کے ساتھ '' ای '' کے مضاف الیہ یعنی ''شئی'' ہونے میں شریک ہیں۔ تو اس وقت جواب میں ''حیوان ناطق'' بھی آئے گا اور صرف ''ناطق'' بھی اور صرف حیوان بھی، اب مجموعہ ''حیوان ناطق''، ''انسان'' کا حدا تام ہے، جب کہ صرف ''ناطق''، ''انسان'' کی فصل ہے اس سے معلوم ہوا کہ '' أی شئی '' کے جواب میں جس طرح فصل آتی ہے ایسے ہی حدتام بھی آتا ہے، لیکن اشکال یہ ہے کہ اس میں دو خرابیاں لازم آتی ہیں۔ (فیلزم سے شارح نے انہیں خرابیوں کی نشاندہی کی ہے) ایک '' أی شی هو فی ذاته '' کے جواب میں حدتام کا واقع ہونا' حالانکہ وہ تو '' ماهو '' کے جواب میں واقع ہوتا ہے، جیسے '' الانسان ماهو '' تو جواب میں ''حیوان ناطق'' آئے گا۔ دوسری خرابی یہ کہ فصل کی تعریف مانع از دخول غیر نہ رہی ''فصل'' کی تعریف میں حدتام بھی داخل ہوگئی اس لئے کہ مثلاً ''حیوان ناطق'' کا مجموعہ تو حدتام ہے، حالانکہ حدتو فصل سے مغایر ہے، اس لئے کہ حد، جنس وفصل دونوں سے مرکب ہوتا ہے (اور فصل مرکب نہیں) تو اس لئے فصل کی تعریف میں ایک غیر شئی (حدتام داخل ہوا) اور یہی اشکال امام رازیؒ کا ہے۔

(۳) ـــ اب اشکال کے دو جواب ہیں۔

(الف) صاحب محاکمات (قطب الدین رازی) کی طرف سے ہیں اس جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ '' أی '' کی تعریف (کہ '' أی '' کی وضع مطلق تمیز کی طلب کے واسطہ ہوتی ہے خواہ

ممیّز ذاتی ہو یا عرض یا کچھ اور) جو ہم نے لی ہے یہ تعریف لغوی ہے (اور اسی تعریف لغوی کو دیکھ کر آپ نے اشکال کیا ہے) لیکن مناطقہ نے اس پر اصطلاح کر لی ہے کہ '' أي شئي '' کے ساتھ ایسا ممیّز طلب کیا جاتا ہے جو '' ماھو '' کے جواب میں واقع نہ ہوتا ہو یعنی مناطقہ کے اصطلاح میں '' أي '' کی تعریف میں کچھ الفاظ کا اضافہ ہے کہ کلمہ '' ای '' اس ممیّز کو طلب کرنے کیلئے آتا ہے جو '' ماھو '' کے جواب میں واقع نہ ہوں اب اس قید کی وجہ سے جنس کی طرح حد تام بھی فصل کی تعریف سے نکل جاتی ہے، کیونکہ یہ دونوں '' ماھو '' کے جواب میں واقع ہوتے ہیں۔

(ب) دوسرا جواب محقق طوسی نے دیا ہے: جس کا حاصل یہ ہے کہ حسب قاعدہ '' ماله جنس له فصل '' سائل کسی شئی کے فصل سے سوال اس کی جنس کے جاننے کے بعد کرے گا، اور جب مثلاً کسی شئی کی جنس معلوم ہوگی تو اب صرف اس کے ممیّز (فصل) سے سوال کرے گا، تاکہ اس کو ان چیزوں سے تمیز دے دی جائے جو اس کے ساتھ جنس میں شریک ہیں، مثلاً یوں کہے گا '' الانسان أي شئي '' (حیوان) '' ھو في ذاته '' تو جواب فقط '' ناطق '' سے دیا جائے گا یعنی فصل سے اور جواب فقط جنس سے دینا یا جنس کو '' ناطق '' کے ساتھ ملا کر (جو کہ حد تام ہے) دینا درست نہیں ہوگا، کیونکہ '' شئي '' سے جنس (حیوان) مراد ہے جو پہلے سے ہم کو معلوم ہیں اگر ہم ان کو دوبارہ معلوم کریں گے تو تحصیل حاصل آئے گی جو کہ ناجائز ہے، حد تام جواب میں اسلئے واقع نہ ہوگی کہ حد تام جنس اور فصل کا مجموعہ ہے اور جنس کا جواب میں واقع ہونا تو ممنوع ہے، جواب ھذا کی وجہ سے دونوں خرابیاں دور ہوگئیں۔ فتدبرّ۔

لہٰذا فصل کے سوا اور کوئی چیز جواب میں نہیں ہوسکتی۔

شارح نے محقق طوسی کے اس جواب کو '' صاحب محاکمات '' کے جواب کے مقابلہ میں '' أدق '' کہا ہے، اس لئے کہ اس میں محقق طوسی نے دو چیزوں کی رعایت کی ہے یعنی اس میں فصل کے معنی اور سائل (متکلم) کی حالت کا لحاظ کیا ہے، کیونکہ دوسرے سے ممتاز کرنے والی شان فصل کو حاصل ہے نہ کہ حد تام کو اور سائل فصل کا لحاظ اس طرح کرتا ہے کہ سائل اولاً جنس کو جانتا ہے پھر اس جنس کے معلوم ہونے کے بعد وہ دوبارہ ایک ایسے فصل کو طلب کرتا ہے

جو اس ماہیت کو اس کے جنس کے شرکاء سے جدا کر دے، تو جب جنس کا علم فصل کے لانے سے پہلے ہو چکا ہے تو پھر جواب میں اسکو فصل کے ساتھ ملانے کی کیا ضرورت ہے؟ اس طرح یہاں بھی عد تام نہیں ہوگا اور شارح نے محقق طوسی کے جواب کو "أتقن" (محکم) کہا ہے اس لئے کہ صاحبِ محاکمات کے جواب پر اعتراض ہوسکتا ہے کہ اس طرح جواب دینا (کہ ارباب معقول نے اصطلاح مقرر کرلی ہے اور اصطلاح میں کچھ جھگڑا نہیں) ٹھیک نہیں، کیونکہ اس میں تو اعتراض کو تسلیم کرلینا ہے اور پھر خواہ مخواہ اصطلاح کی آڑ لیکر اعتراض سے جان چھڑانا ہے نیز اصطلاح میں غلطی بھی ہوسکتی ہے اور جب اصطلاح میں غلطی ہو جائے تو جواب بھی غلط ہوگا۔ جب کہ محقق طوسی کے جواب پر اس طرح کا شبہ وارد نہیں ہوتا۔ وللہ درہ۔

فان میزه عن المشار کات فی الجنس القریب فقریب وإلا فبعیدٌ

پس اگر وہ کلی اس چیز کو ان امور سے تمیز دے جو جنس قریب میں اس کے شریک ہیں تو وہ فصل قریب ہے ورنہ فصل بعید

قوله فقریب الخ فصل کی دو قسمیں ہیں:

(۱)۔۔۔قریب (۲)۔۔۔بعید

فصل قریب: وہ فصل ہے جو نوع کو اس کے مشارکات فی الجنس القریب سے تمیز دے، جیسے "ناطق" (انسان کی نسبت) کیونکہ "ناطق" "انسان" کو اس کے جنس قریب (حیوان) کے شرکاء (بقر، غنم وغیرہ) سے جدا کرتا ہے۔

فصل بعید: وہ فصل ہے جو نوع کو اس کے مشارکات فی الجنس البعید سے تمیز دے، جیسے "حساس" (انسان کی نسبت) اس لئے کہ "انسان" کی جنس بعید "جسم نامی" ہے لفظ "حساس" انسان کو اشجار و نباتات سے تمیز دیتا ہے جو "جسم نامی" ہونے میں انسان کے ساتھ شریک ہیں۔

یہاں ایک اشکال ہوسکتا ہے کہ فصل بعید کی تعریف (دخول غیر سے مانع اور فصل قریب کی تعریف اپنے افراد کے لئے جامع نہیں، کیونکہ جس طرح "حساس" انسان کو "جسم نامی" کے شرکاء سے جدا کرتا ہے اس طرح ناطق بھی "انسان" کو جسم نامی کے شرکاء سے جدا

کرتا ہے، اسلئے کہ ''حساس'' نباتات (جسم نامی) سے تمیز دیتا ہے ٹھیک اس طرح ناطق بھی انسان کو نباتات (جسم نامی) سے تمیز دیتا ہے لہٰذا فصل بعید کی تعریف پر فصل قریب کی تعریف صادق آئی (اس لئے یہ مانع نہ ہوئی) اور فصل قریب کی تعریف جامع نہ ہوئی، کیونکہ اس سے ''ناطق'' نکل کر فصل بعید میں داخل ہوا۔

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ فصل بعید کی تعریف میں دراصل ''فقط'' کی قید ملحوظ ہے یعنی فصل بعید ماہیت کو صرف اور صرف جنس بعید کے شرکاء سے جدا کرتا ہے اور ناطق انسان کو اگرچہ جسم نامی کے شرکاء سے جدا کرتا ہے لیکن اسکے ساتھ ساتھ وہ انسان کو ''حیوان'' کے شرکاء سے بھی جدا کرتا ہے لہٰذا ناطق پر فصل بعید کی تعریف صادق نہیں آتی۔

وإذا نسب الى مايميزه فمقوم والى مايميز عنه فمقسّم والمقوم للعالى مقوم للسافل ولا عكس والمقسم بالعكس

اور جب فصل کی نسبت اس چیز کی طرف کی جائے جس کو وہ تمیز دیتی ہے تو وہ مقوم ہے اور اس چیز کی طرف کی جائے جس سے وہ تمیز دیتی ہے تو وہ مقسم ہے اور جو فصل عالی کی مقوم ہے وہ سافل کی مقوم ہے اور اس کا عکس نہیں اور مقسم کا حال مقوم کے برعکس ہے

قوله وإذانسب الخ

فصل کے لئے ایک ممیّز (بالفتح) ہوتا ہے، یعنی وہ شئی جس کو فصل تمیز دیتی ہے اور ایک ممیّز عنہ یعنی وہ شئی جس سے فصل تمیز دیتی ہے اور اس میں شک نہیں کہ ممیّز ''نوع'' ہے اور ممیّز عنہ جنس اب اگر فصل کی نسبت ممیّز (نوع) کی طرف ہو تو اس فصل کو ''مقوم للنوع'' کہتے ہیں، کیونکہ مقوم کا معنی ہے شئی کے قوام اور حقیقت میں داخل ہونے والا یعنی شئی کا جزء بن جانے والا اور فصل اس وقت نوع کا جزو واقع ہوتی ہے تو اس نسبت کو نسبت تقویم کہتے ہیں، جیسے ناطق (فصل) انسان (نوع) کا ایک جزء اور نوع کے قوام اور حقیقت میں داخل ہے، اس لئے کہ انسان نام ہے حیوان ناطق کا، تو جس طرح ''حیوان'' ''انسان'' کا ایک جزء ہے، اس

طرح ناطق بھی ایک جزء ہے، تو ناطق ''انسان'' کا مقوم ہے اور اگر فصل کی نسبت ممیز عنہ (جنس) کی طرف ہو تو اس فصل کو ''مقسم الجنس'' کہتے ہیں۔

تنبیہ: یہاں شارح کی عبارت سمجھیں عبارت یہ ہے کہ '' ونسبة الی الجنس یمیز عنه من بین افراده '' اور ایک نسبت جنس کی طرف ہے یہ جدا کرتی ہے اس ماہیت کو ''یمیز'' کی ضمیر ماہیت کی طرف لوٹ رہی ہے اور ماہیت سے مراد وہ شئی ہے جو 'ماھو' کے جواب میں واقع ہو لیکن اس عبارت میں ماہیت سے مراد مثلاً (انسان) ہے تو ماہیت (انسان) کو جدا کرتا ہے ''عنه'' اس جنس (حیوان) سے، ایسے حیوان سے جو اپنے افراد کے ضمن میں ہو، دیکھئے ایک مستقل حیوان ہے اور ایک حیوان وہ ہے جو افراد کے ضمن میں ہو، جیسے فرس، بقر وغیرہ کے ضمن میں، تو یہ فصل ماہیت کو مستقل حیوان سے الگ نہیں کرتا، بلکہ اس حیوان سے الگ کرتا ہے جو افراد کے ضمن میں ہو، کیونکہ مستقل حیوان سے انسان کو اگر الگ کردے تو وہ غلط ہو جائے گا اس لئے کہ انسان تو حیوان ہی ہے۔ مقسم اس لئے کہتے ہیں کہ مقسم کے معنی تقسیم کنندہ کے ہیں یہ فصل اپنے وجود اور عدم کے اعتبار سے جنس کی دو قسمیں کردیتی ہے مثلاً ''ناطق'' جب حیوان کے ساتھ ملا، تو ایک قسم وجود کے اعتبار سے '' حیوان ناطق '' ہوئی اور عدم کے اعتبار سے دوسری قسم '' حیوان غیر ناطق '' ہوئی لہٰذا ہر فصل اپنی جنس کی مقسم ہوئی اور اس نسبت کو نسبت تقسیم کہتے ہیں۔

قوله 'المقوّم للعالی الخ

واضح رہے کہ نوع کے لئے مقوم صفت ہے اور جنس کے لئے مقسم صفت ہے مقوم کے بعد جب عالی اور سافل کا ذکر ہوگا تو اس سے نوع عالی اور نوع سافل مراد ہوگی اور جنس کے بعد عالی اور سافل کا ذکر ہو تو اس سے جنس عالی اور جنس سافل مراد ہوگی۔ موجبہ کلیہ کا سور لفظ ''کل'' ہے یہاں '' المقوم '' میں الف لام استغراقی بمعنی ''کل'' ہے جو موجبہ کلیہ کے سور کی طرح ہے۔ '' المقوم '' '' ای کل المقوم '' مقوم نوع عالی مقوم نوعِ سافل ہے اور اس کا عکس نہیں (عکس سے مراد عکس لغوی ہے) لہٰذا یہاں دو دعوے ہوئے:

(۱) جو فصل مقوم نوعِ عالی ہے وہ مقوم نوعِ سافل بھی ہے۔

(۲) یہ ضروری نہیں کہ جو فصل مقوم نوعِ سافل ہو وہ مقوم نوعِ عالی بھی ہو (یعنی مقوم نوعِ سافل کبھی مقوم نوعِ سافل ہوتا ہے اور کبھی نہیں)'' ولا عکس ای کلیاً '' سے شارح نے ایجاب کلی کا رفع کر کے اسی بات کی طرف رہنمائی کی ہے۔ درمیان میں شارح نے فرمایا'' ولیعلم الخ ''یعنی اس سے پہلے جو عالی اور سافل گزرا ہے' تو وہاں کہا تھا کہ جنس عالی وہ ہے جس کے اوپر کوئی جنس نہ ہو اور جنس سافل وہ ہے جس کے نیچے کوئی جنس نہ ہو' نوع عالی وہ ہے' جس کے اوپر کوئی نوع نہ ہو اور نوع سافل وہ ہے جس کے تحت کوئی نوع نہ ہو' لیکن یہاں عالی (جنس ہو یا نوع) اور سافل (جنس ہو یا نوع) سے مراد مذکور اصطلاحی عالی اور سافل مراد نہیں، بلکہ ہر وہ عالی مراد ہے کہ جو کسی سے اوپر ہو (خواہ بعض سے اوپر ہو اور بعض سے نیچے یا سب سے اوپر ہو) اور سافل سے مراد جو کسی سے نیچے ہو (خواہ سب سے نیچے ہو یا بعض سے نیچے اور بعض سے اوپر) حتی کہ جنس متوسط مثلاً ''جسم نامی'' حیوان کے اعتبار سے عالی ہے اور جسم مطلق کے اعتبار سے سافل ہے۔

پہلے دعوے کا ثبوت یہ ہے کہ مقوم کے معنی ہیں جزء بن جانے والا لہٰذا نوعِ عالی کا مقوم نوعِ عالی کا جزء ہے اور نوعِ عالی نوعِ سافل کا جزء ہے' اور جزء کا جزء' جزء ہوتا ہے' پس نوعِ عالی کا مقوم نوعِ سافل کا جزء ہوا' مثلاً ''حساس'' جو ''حیوان'' کا مقوم ہے اور ''انسان'' کا بھی۔

دوسرے دعوے کا ثبوت یہ ہے کہ ''ناطق'' ایک فصل ہے جو ''انسان'' کا مقوم ہے مگر ''حیوان'' کا مقوم نہیں بلکہ اس کا مقسم ہے ہاں البتہ ''حساس' ایسا فصل ہے جو سافل ''انسان'' کا بھی مقوم ہے اور عالی ''حیوان'' کا بھی۔

قوله المقسم بالعکس الخ

مقسم کا معاملہ مقوم کے برعکس ہے، چنانچہ یہاں بھی دو دعوے پیدا ہوئے:

(۱)۔۔۔ جو فصل مقسم جنس سافل ہے وہ مقسم جنس عالی بھی ہے۔

(۲)۔۔۔ یہ ضروری نہیں کہ جو فصل مقسم جنس عالی ہو وہ مقسم جنس سافل بھی ہو۔

(یعنی مقسم جنس عالی کبھی مقسم جنس سافل ہوتا ہے اور کبھی نہیں) شارح نے یہاں بھی '' ای کلیاً '' سے ایجاب کلی کا رفع کر کے اسی بات کی طرف اشارہ کیا ہے۔

پہلے دعوے کا ثبوت یہ ہے کہ جنس سافل کا مقسم، جنس سافل کی ایک قسم ہے اور جنس سافل، جنس عالی کی ایک قسم ہے اور '' قسم القسم قسمٌ ''قسم کی قسم' اپنی قسم ہوتی ہے، لہٰذا جنس سافل کی مقسم، جنس عالی کی قسم ہوئی' مثلاً '' ناطق'' جو کہ ''حیوان'' کا مقسم ہے اسی طرح ''جسم نامی''، جسم مطلق و جوہر'' کا بھی مقسم ہے۔

دوسرے دعوے کا ثبوت یہ ہے کہ ''حساس''، ''جسم نامی'' کا مقسم ہے، مگر ''حیوان'' کا مقسم نہیں بلکہ اس کا مقوم ہے ہاں البتہ'' ناطق'' ایسا فصل ہے جو جنس عالی ''جسم نامی'' کا بھی مقسم ہے اور جنس سافل ''حیوان'' کا بھی۔

فائدہ: الجوهر قائم بذاتہ کو کہتے ہیں۔ الجسم قابل للابعاد الثلاثه (طول، عرض اور عمق) کو کہتے ہیں'' الجسم نامی، جوهر قابل للا بعاد الثلاثه ''نامی کو کہتے ہیں۔ ''حیوان'' جوهر قابل للابعاد الثلاثة نامی حساس متحرک بالارادہ کو کہتے ہیں ''انسان'' جوهر قابل للابعاد الثلاثه نامی حساس متحرك بالا رادة ناطق کو کہتے ہیں اسی ترتیب کو ملحوظ رکھتے ہوئے پچھلی تفصیل کا سمجھنا ضروری ہے۔

الرابع الخاصة هو الخارج المقول على ماتحت حقيقةٍ واحدةٍ فقط

چوتھا خاصہ ہے اور خاصہ وہ کلی عرضی ہے جو ان افراد پر محمول ہو، جو صرف ایک حقیقت کے تحت میں ہیں۔

قوله هو الخارج الخ

شارح نے'' أي الكلي الخارج '' کہہ کر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے، کہ کلی (محذوف) موصوف اور الخارج اس کی صفت ہے، کیونکہ '' خاصہ'' کلی کی ایک قسم ہے اور مقسم تمام اقسام میں معتبر ہوتا ہے، اس لئے مقسم ''الکلی '' کی صراحت کی، نیز'' هو الخارج '' میں ''ھو'' کی ضمیر بھی لفظ کلی کی طرف ہے۔ پھر لفظ'' الکلی ''جنس ہے اور ''الخارج المقول'' فصل ہے' کیونکہ اس قید سے جنس، نوع و فصل نکل جاتے ہیں اور ''فقط'' کی قید سے عرض نکل جاتا ہے۔

فائدہ: ''الخاصۃ'' میں ''تاء'' نقل وصفیت کے لئے ہے اور اس میں قاعدہ یہ ہے کہ غلبۂ استعمال کے سبب کسی لفظ کو وصفیت سے اسمیت کی طرف نقل کیا جاتا ہے تو اسمیت، وصفیت کی فرع ہو جاتی ہے اور اس اعتبار سے وہ اسمیت مؤنث سے مشابہ ہو جاتی ہے، کیونکہ جس طرح مؤنث مذکر کی فرع ہے اسی طرح اسمیت وصفیت کی فرع ہے۔

قوله واعلم ان الخاصه الخ: خاصہ کی دو قسمیں ہیں:

۱۔۔۔شاملہ ۲۔۔۔غیر شاملہ

(یہاں پہلے یہ سمجھیں کہ خاصہ جن افراد کو عارض ہوتا ہے ان کو ذو الخاصہ کہتے ہیں)

شاملہ: یعنی خاصہ جس شئی (ذوالخاصہ) کا خاصہ ہے اس کے تمام افراد کو شامل نہ ہو جیسے ''الکاتب بالفعل'' انسان کے لئے کیونکہ تمام افراد انسان (ذوالخاصہ) بالفعل یعنی فی الوقت کاتب نہیں ہوتے بلکہ کچھ افراد تو ساری عمر ایک حرف لکھنا بھی نہیں جانتے۔

قوله نوعية وجنسيه الخ:

اشکال یہ ہے کہ خاصہ کی تعریف، عرض عام پر بھی صادق آتی ہے کیونکہ مثلاً ''ماشی'' عرض عام ہے، مگر یہ خارج میں ایک حقیقت کے افراد پر محمول ہے یعنی ''حیوان'' کے افراد پر، لہٰذا یہ تعریف دخول غیر سے مانع نہ ہوئی۔۔۔؟

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ خاصہ کی دو قسمیں ہیں: خاصة النوع، خاصة الجنس۔

خاصة النوع: کی تعریف یہ ہے کہ جو کلی کہ افراد کی حقیقت سے خارج ہو کر ایک حقیقۃ النوعیۃ کے افراد پر محمول ہو جیسے ''ضاحك'' انسان کے لئے۔

خاصة الجنس: کی تعریف یہ ہے کہ جو کلی کہ ایک حقیقۃ جنسیہ کے افراد پر محمول ہو جیسے ''ماشی'' کہ حیوان کا خاصہ ہے اور انسان کے حق میں عرض عام ہے لہٰذا ''ماشی'' خاصۃ الجنس ہوا۔

قوله فافهم الخ: سے شارح ایک اشکال کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ خاصہ وعرض عام یا دونوں متبائنان ہیں یا نہیں، اگر متبائن ہیں تو دونوں کا ایک مادہ میں جمع ہونا کیسے درست ہوگا؟ اور کیسے کہا جائے گا کہ ''ماشی'' خاصہ بھی ہے اور عرض عام بھی۔ کیونکہ خاصہ اور عرض عام آپس میں قسیمین ہیں اور قسیمین آپس میں متباین ہوتے ہیں، اور اگر دونوں ایک دوسرے

کے متباین نہیں' تو دونوں کو علیحدہ علیحدہ قسمیں شمار کرنا درست نہیں' کیونکہ اقسام کے درمیان تباین ضروری ہوتا ہے۔۔۔؟

اس کا جواب یوں دیا جاتا ہے، کہ دونوں متبائن ہیں اور متبائنین کا جمع ہونا ایک مادہ میں جہت واحدہ سے نہیں ہوسکتا، لیکن اگر جہت بدل جائے تو یہ محال نہیں۔ محال اس صورت میں ہے کہ ایک جہت سے ایک مادہ میں دو متبائنین جمع ہوں' لہٰذا یہ ہوسکتا ہے کہ ''ماشی'' باعتبار حقیقت حیوانیہ کا خاصہ ہو' اس لئے کہ اس کیساتھ خاص ہے' اور انسان کے اعتبار سے عرض عام ہو۔ اور اس میں حرج نہیں' کیونکہ احکام اعتبارات سے بدلتے رہتے ہیں۔ ''لـــــو لا الا عتبارات لبطلت الحکمة''

الـخـامـس: العرض العام وهو الخارج المقول عليها وعلى غيـرهـا.وكـل مـنهـمـا ان امتـنـع انفكاكه عن الشئى فلازم بالنظر الى الماهية اولوجود،بيّن يلزم تصوره من تصورا الـملزوم اومن تصورهما الجزم باللزوم وغيربين بخلافهٖ والاّفعرض مفارق يدوم اويزول بسرعة اوببطوء

پانچواں عرض عام ہے اور عرض عام وہ کلی عرضی ہے جو ایک حقیقت اور اس کے غیر پر محمول ہو (جیسے ماشی انسان کا عرض عام ہے، کیونکہ یہ حقیقت انسانیہ کے افراد پر بھی محمول ہوتا ہے اور حقیقت حیوانیہ کے افراد پر بھی محمول ہوتا ہے) اور خاصہ اور عرض عام میں سے ہر ایک اگر اس کا شئی سے جدا ہونا محال ہو تو وہ لازم ہے ماھیت کے اعتبار سے ہو یا وجود کے اعتبار سے، بین ہے جس کا تصور ملزوم کے تصور سے لازم ہو یا دونوں کے تصور سے لزوم کا جزم لازم ہو۔ اور غیر بین اس کے خلاف ہے ورنہ عرض مفارق ہے ہمیشہ رہے یا زائل ہو جائے۔

قوله،وكل منهما الخ:

''منهما'' کی ضمیر خاصہ اور عرض عام کی طرف راجع ہے مطلب یہ کہ کلی عرضی کی دو قسمیں ہیں: (چاہے خاصہ ہو یا عرض عام)

(۱)۔۔۔عرض لازم (۲)۔۔۔عرضِ مفارق

عرض لازم: وہ کلی عرضی ہے جس کا معروض سے جدا ہونا محال ہو۔

عرض مفارق: وہ کلی عرضی ہے جس کا معروض سے جدا ہونا محال نہ ہو (بلکہ ممکن ہو)

مثالیں: خاصہ عرض لازم کی مثال ضاحك بالقوۃ خاصہ عرض مفارق کی مثال ''ضاحك بالفعل'' عرض عام عرض لازم کی مثال کاتب بالقوۃ، عرض عام عرض مفارق کی مثال کاتب بالفعل۔

قوله ثم اللازم الخ:

اب کلی عرضی کی دوسری قسم یعنی عرض لازم کی تقسیم ہو رہی ہے، عرض لازم کی دو تقسیمیں ہیں۔ (الف) ملزوم کے اعتبار سے (ب) لزوم کے اعتبار سے، پہلی تقسیم کی تین قسمیں ہیں:

(۱)۔۔۔لازم الماهية (۲)۔۔۔لازم الوجود الذهنی

(۳)۔۔۔لازم الوجود الخارجی

لازم الماهية: وہ لازم ہے جو اپنے ملزوم (معروض) کی ماہیت کو من حیث ھی ھی کے اعتبار سے لازم ہوتا ہے (یعنی وجود ذہنی یا وجود خارجی کی خصوصیت ملحوظ نہ ہو بلکہ ملزوم کی نفس ماھیت کو لازم ہو ملزوم جہاں پایا جائے خارج میں یا ذہن میں ہر جگہ لازم اس کو ثابت ہو) جیسے زوجیت اربعہ فردیت خمسہ (زوجیت اربعہ کی ماہیت کو لازم ہے، اربعہ ذہن میں پایا جائے یا خارج میں، ہر جگہ زوجیت اس کو لازم رہے گی' اسی طرح فردیت خمسہ کو)

لازم الوجود الذهنی: وہ لازم ہے جس کا معروض سے جدا ہونا صرف ذہن میں محال ہو جیسے کلیت مفہوم انسان کے ساتھ لازم ہے۔ (کیونکہ کلیت، مفہوم انسان کو صرف ذہن میں لازم ہے نہ کہ خارج میں' کیونکہ کلی وجزئی مفہوم ہوتے ہیں نہ کہ امورِ خارجی' لہٰذا پہلے انسان کا تصور کیا جاتا ہے اور اس کے بعد عقل میں یہ بات آتی ہے، کہ یہ کلی ہے اہل منطق اسی قسم کو معقول ثانی کہتے ہیں)

لازم الوجود الخارجی: وہ لازم ہے' جس کا معروض سے جدا ہونا خارج میں محال

ہو جیسے" إحراق النار "(کیونکہ آگ جب خارج میں پائی جائے گی تو احراق اس کو لازم ہوگا ذہن میں اس کو احراق لازم نہیں)" سواد حبشی "(کیونکہ سواد صرف حبشہ میں پیدا ہونے والوں کیساتھ خاص ہے اکثر حبشی کالے ہوتے ہیں)۔ لازم کی دوسری تقسیم لزوم کے اعتبار سے ہے اس کی دو قسمیں نکلتی ہیں، بیّن اور غیر بیّن "" بیّن " کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) لازم بین بالمعنی الاخص (۲) لازم بین بالمعنی الاعم

لازم بین بالمعنی الاخص: وہ لازم ہے جس کا تصور ملزوم کے تصور سے لازم آئے جیسے" بصر "عمی کے لئے ، وجود جزء ہر کل کے لئے" (کیونکہ عمی کے معنی عدم البصر ہیں۔ پس جب عمی کا تصور کیا جائے گا تو بصر کا تصور ضرور ہو جائے گا۔ پس "بصر" لازم بین بالمعنی الاخص ہوا اور عمی اس کا ملزوم اسی طرح "کل" اس چیز کا نام ہے جس میں اجزاء پائیں جائیں لہٰذا جب کل کا تصور ہوگا، تو ممکن نہیں کہ وجود جزء کا تصور نہ ہو۔ چنانچہ "وجود جزء" لازم بین بالمعنی الاخص ہوا اور کل اس کا ملزوم)

لازم بین بالمعنی الاعم: وہ لازم ہے جس کے لزوم کا جزم لازم وملزوم اوران کے نسبت رابطہ کے تصور سے لازم آئے (یعنی جب لازم وملزوم مع اس نسبت کے جو ان دونوں کے درمیان ہے، تصور کریں تو اس امر کا جزم ضرور حاصل ہو جائے کہ یہ لازم اپنے ملزوم کا لازم ہے) جیسے" زوجیت اربعہ "(کیونکہ جو شخص اربعہ اور اس کی زوجیت اور اس کی نسبت رابطہ کا تصور کرے گا اس کو اس امر کا جزم ضرور حاصل ہوگا کہ زوجیت اربعہ کا لازم ہے)

لازم غیر بین کی بھی دو قسمیں ہیں

(۱) لازم غیر بین بمعنی الاخص (۲) لازم غیر بین بمعنی الاعم

لازم غیر بین بمعنی الاخص: وہ لازم ہے جس کے ملزوم کے تصور سے لازم کا تصور نہ آئے جیسے" کاتب بالقوۃ "انسان کے لئے (اگرچہ کاتب بالقوہ انسان کا لازم ہے اور انسان اس کا ملزوم ہے لیکن انسان کے تصور سے کاتب بالقوہ کا تصور لازم نہیں آتا)

لازم غیر بین بالمعنی الاعم: وہ لازم ہے جس کے لزوم کا جزم، لازم وملزوم اوران کی نسبت رابطہ کے تصور سے لازم نہ آئے جیسے" حدوث عالم "(کیونکہ عالم وحادث اور اس کی

نسبت کے تصور کرنے سے اس امر کا جزم حاصل نہیں ہوتا کہ حادث، عالم کو لازم ہے، اس لئے کہ اگر صرف اس تصور سے جزم حاصل ہوتا تو اس مطلوب پر دلیل قائم کرنے کی حاجت نہ ہوتی)۔

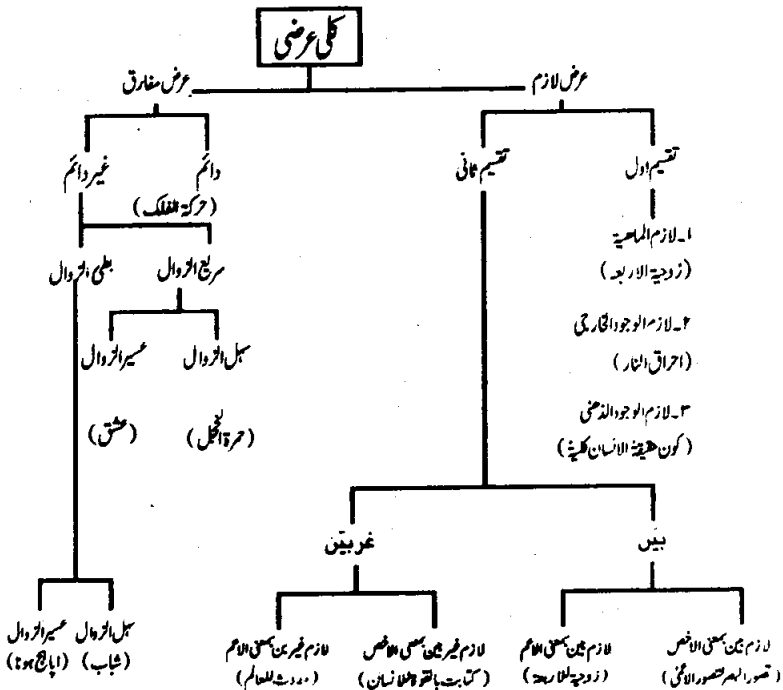
عرض مفارق کی دو قسمیں ہیں: (۱)۔۔۔دائم (۲)۔۔۔غیر دائم

دائم: وہ عرض مفارق ہے جو اپنے معروض سے جدا نہ ہو جیسے "حرکت فلک" (یعنی حرکت کا جدا ہونا اپنے معروض یعنی فلک سے ممکن ہے لیکن فلاسفہ یونان کے خیال کے موافق کبھی جدا نہیں ہوگی، بلکہ اس کو ہمیشہ سے ثابت ہے اور ثابت رہے گی)۔

غیر دائم: وہ عرض مفارق ہے جو اپنے معروض سے جدا ہو جائے۔ غیر دائم کی دو قسمیں ہیں:

(۱)۔۔۔سریع الزوال (۲)۔۔۔بطئی الزوال

سریع الزوال: جو جلد جدا ہو جائے، جیسے شرمندہ کے چہرے کی سرخی اور ڈرنے والے کی منہ کی زردی۔

بطئی الزوال: جو دیر سے جدا ہو جائے جیسے شباب، عشق۔

عبارت شارح کے چند وضاحت طلب مواضع

(۱)۔۔۔شارح اس عبارت سے اشارہ کرتا ہے کہ مصنفؒ کے قول'' الوجود '' میں'' وجود'' سے مراد، وجود خارجی ووجود ذہنی ہے، مطلق وجود نہیں۔ چنانچہ'' لازم الوجود ''(جو کہ بظاہر عرضِ لازم کی قسم ثانی ہے) دو قسموں پر مشتمل ہے، لازم وجود خارجی اور لازم وجود ذہنی لعموم الوجود، چنانچہ اب یہ تقسیم خاص نہ رہی، بلکہ مشہور تقسیم کی طرح عرض لازم باعتبار ملزوم کا انقسام لازم ماہیت، لازم وجود خارجی، لازم وجود ذہنی، تینوں قسموں کی طرف ہے مصنفؒ نے آخری دو قسموں کو اختصار کی وجہ سے ایک عبارت سے تعبیر کیا ہے، کیونکہ لازم الوجود، وجود ذہنی ووجود خارجی دونوں کو شامل ہے۔

(۲)۔۔۔'' وهذا القسم يسمّى معقولاً ثانياً ''یعنی لازم وجود ذہنی (جو عرض لازم کی تیسری قسم ہے اور جس کی مثال حقیقتِ انسان کا کلی ہونا ہے) کو مناطقہ معقول ثانی کہتے ہیں، معقولِ ثانی کا مطلب یہ ہے کہ جس کی عقل دوسری مرتبہ تصور کرلے۔اور لازم وجود ذہنی (کلیت) اپنے معروض (انسان) سے تعقل میں دوسری مرتبہ ہے، اس لئے کہ کلیت کا تعقل انسان کے تعقل کے بعد ہوتا ہے یعنی عقل اولاً معنی انسانیت کا تعقل کرتی ہے پھر اس کی کلیت کا۔

(۳)۔۔۔'' والبين له معنيان ''اصل میں عبارتِ مصنفؒ'' بين يلزم تصوره من تصور المزوم أومن تصورهما الجزم باللزوم '' سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ لازم بین کیلئے صرف ایک معنی ہے اسی طرح آگے'' وغيربيّن بخلافه '' سے معلوم ہوتا ہے کہ غیر بین کے ایک معنی ہیں، حالانکہ لازم بین وغیر بین دونوں کے درحقیقت دو دو معنی ہیں لیکن مصنفؒ نے ہر ایک کے دونوں معنوں کو ایک عبارت میں جمع کردیا ہے۔'' بين '' کے دومعنی عبارت مصنفؒ سے اس طرح معلوم ہوتے ہیں کہ'' يلزم تصوره من تصور الملزوم ''مصنفؒ کی عبارت کی اس شق اول سے بین کے معنی اول یعنی بين بالمعنى الاخص معلوم ہوا اور'' من تصورهما الجزم باللزوم ''عبارت کی شقِ ثانی سے معنی دوم یعنی بالمعنى الاعم معلوم ہوا ایسے ہی غیر بین کے دو معنی میں اول معنی (لازم

عیر بین بالمعنی الاخص)وہ ہے جوشق اول کے مخالف ہے اور دوسرا معنی (لازم عیر بین بالمعنی الاعم)وہ ہے جوشق ثانی کے مخالف ہے۔

خاتمة

مفهوم الكلي يسمّى كلياً منطقيًا ومعروضه طبعياً والمجموع عقلياً وكذا الانوع الخمسة کلی کے مفہوم کو کلی منطقی کہتے ہیں اور اس کے معروض کو کلی طبعی اور مجموع کو کلی عقلی اور اسی طرح پانچوں قسمیں ہیں

نوٹ: یہ خاتمہ کتاب کا یا فن تصورات کا خاتمہ نہیں ہے، بلکہ مبحث کلیات کا خاتمہ ہے اس جگہ کلیات کی بحث ختم ہوئی۔

قوله مفهوم الكلي الخ کلی کی تین قسمیں ہیں:

(۱)۔۔۔کلی منطقی (۲)۔۔۔کلی طبعی (۳)۔۔۔کلی عقلی

(۱) **کلی منطقی**: لفظِ ''کلی'' کے معنی کو کہتے ہیں، یعنی اس مفہوم کو جس کے ایک ذات سے زیادہ پر صادق ہونے کو عقل جائز رکھے، منطقی کے نزدیک جب کلی کا لفظ بولا جائے تو اس کا یہی مطلب ہوگا۔

(۲) **کلی طبعی**: کلی منطقی کے معروض اور مصداق (یعنی جس پر کلی منطقی کا مفہوم صادق آتا ہے) کو کلی طبعی کہتے ہیں، جیسے انسان، فرس (واضح رہے! کہ ''طبیعت'' کے دو معنی آتے ہیں ''ایک حقیقت اور ایک خارج'' اول کے اعتبار سے ''طبعی'' نام اس وجہ سے رکھا گیا ہے کہ یہ حقائق میں سے ایک حقیقت ہے، اور دوسرے معنی کے اعتبار سے ''طبعی'' نام اس وجہ سے رکھا ہے کہ وہ طبیعت یعنی خارج میں موجود ہے جیسے کہ شارح نے ''لوجوده فى الطبائع أى فى الخارج'' کہہ کر اس دوسرے معنی کی طرف اشارہ کیا ہے اب یہ بات کہ اس وجود کی کیا صورت ہوتی ہے اس کی تفصیل آگے آرہی ہے **فانتظر**)

کلی عقلی: کلی منطقی اور کلی طبعی کے مجموع (بالفاظ دیگر عارض اور معروض کے مجموعے) کو ''کلی عقلی'' کہتے ہیں، کیونکہ اس کا وجود صرف عقل میں ہوتا ہے جیسے: ''الانسان الكلى'' اور

''الفرس الکلی ''چونکہ اس کلی کا وجود صرف عقل میں ہوتا ہے، خارج میں نہیں ہوتا، اس لئے اس کو عقلی کہتے ہیں۔

فائدہ: شارح نے ''مفهوم الكلی '' کی تفسیر جب'' مایطلق علیه لفظ الکلی '' سے کی، تو اس تفسیر میں کلی طبعی شامل تھا، کیونکہ کلی طبعی (انسان وحیوان وغیرہ) پر بھی لفظ کلی کا اطلاق ہوتا ہے، لہٰذا شارح نے یعنی'' المفهوم الذی '' کے ذریعے اسکی دوبارہ تفسیر کردی کہ مفہوم کلی سے مراد وہ مفہوم ہے جسکا فرض صدق کثیرین پر ممتنع ہو۔

قوله وكذا الانواع الخمسة الخ یعنی کلی کی پانچوں قسموں کا بھی یہی حال ہے یعنی جس طرح کلی کے مفہوم کو ''کلی منطقی'' اور اس کے معروض کو ''کلی طبعی'' اور دونوں کے مجموع کو ''کلی عقلی' کہتے ہیں' اس طرح کلی کی انواعِ خمسہ نوع، جنس، فصل، خاصہ وعرضِ عام کے مفہومات کو نوعِ منطقی، جنس منطقی، فصل منطقی، خاصہ منطقی وعرضِ عام منطقی کہتے ہیں اور ان کے معروضات کو نوعِ طبعی، جنس طبعی، فصل عقلی، خاصہ عقلی وعرضِ عام عقلی کہتے ہیں۔

قوله بل الاعتبارات الخ شارح نے ذکر کیا ہے کہ اعتبارات ثلاثہ (منطقی، طبعی، عقلی) کلی کی طرح جزئی میں بھی چل سکتے ہیں' یعنی جزئی' جزئی منطقی (جزئی کا مفہوم) جزئی طبعی (مصداق جزئی جیسے اُسامہ) وجزئی عقلی (زید ن الجزئی) بھی ہوتا ہے۔ مگر مصنفؒ نے اس کو اس وجہ سے ذکر نہیں کیا کہ منطقی'' من حیث هو ''منطقی کی غرض کلیات سے ہے' جزئیات سے نہیں۔

والحق أن وجود الطبعي بمعنى وجود اشخاصه

اور حق یہ ہے کہ کلی طبعی کا وجود اس کے افراد کے وجود کے معنی میں ہے۔

قوله والحق الخ شارح کی غرض یہ ہے کہ اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ کلی منطقی وکلی عقلی کا اپنے افراد کے ضمن میں وجود خارجی نہیں، کلی منطقی کیوں موجود نہیں؟ کیونکہ کلی منطقی عبارت ہے کلی کے مفہوم سے اور مفہومات کے ساتھ جو کلیت عارض ہوتی ہے وہ عقل میں ہوتی ہے لہٰذا یہ عقلی چیز ہے۔ رہی بات کلی عقلی کی' تو یہ کلی عقلی' کلی منطقی وکلی طبعی کے مجموعے کو کہا جاتا ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ جس مجموعے کے اجزاء میں سے کوئی جزء خارج میں نہ ہو، تو مجموعہ بھی خارج میں متحقق نہیں ہوسکتا ہے۔'' فإن انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل ''انتفاء

جزء کے لئے انتفاءِ کل لازم ہے (واضح رہے کہ اس قاعدہ پر اشکال ہے کہ ہم نے چار چیزیں فرض کیں ان میں سے ایک ختم ہوگئی اس سے لازم نہیں آتا کہ کل بالکلیہ ختم ہوجائے؟ جواب اس کا یہ ہے کہ ''کل من حیث الکل'' باقی نہیں رہتا جب اس کل کا کوئی جزء منتفی ہوجائے چنانچہ ایک کے انتفاء سے چار باقی نہیں رہتا؟۔ اب رہی بات کلی طبعی، تو اس میں یہ بات ہے کہ کلی طبعی میں اگر ماھیت کا اتصاف کلیت کے ساتھ مان لیا جائے تو پھر ایسی حالت میں کلی طبعی بھی بالاتفاق خارج میں موجود نہیں کیونکہ ''انسان'' (متصف بالکلیۃ جس کو کلیت عارض ہوئی) کا معروض ہونا) ذہن میں ہے خارج میں نہیں کیونکہ کلی خارج میں نہیں ہوگی البتہ اس میں اختلاف ہے کہ کلی طبعی کو جب کلیت عارض ہوسکتی ہے، لیکن ابھی عارض نہیں ہوئی مثلاً ''انسان'' (من حیث ھو ھو جس کو کلیت عارض نہ ہو) اپنے افراد کے ضمن میں خارج میں موجود ہے یا نہیں؟ جمہورِ حکماء متقدمین اور شارح کا مذہب تو یہی ہے کہ اس وقت ''انسان'' ضمنِ افراد خارج میں موجود ہے جب کہ بعض متاخرین کا کہنا یہ ہے کہ کلی طبعی دوسری صورت میں بھی اپنے افراد کے ضمن میں خارج میں وجود نہیں رکھتا، ان کے نزدیک کلی طبعی کے خارج میں موجود ہونے کا مطلب اسکے افراد کا موجود ہونا ہے، مصنف تفتازانیؒ کا مذہب بھی یہی ہے متاخرین کا کہنا ہے کہ اگر کلی طبعی اپنے افراد کے ضمن میں موجود ہوجائے تو دو خرابیاں ہیں۔

(۱)۔۔۔ پہلی خرابی یہ ہے کہ اس صورت میں افراد کا متضاد صفتوں کے ساتھ متصف ہونے کی وجہ سے ''شئی واحد'' کا بھی متضاد صفتوں کے ساتھ متصف ہونا لازم آئے گا' حالانکہ شئی واحد کا متضاد صفتوں کے ساتھ متصف ہونا باطل ہے مثلاً انسان کلی طبعی ہے اور اس کے افراد (زید، عمرو، بکر وغیرہ) جزئی ہیں، تو اب انسان اپنے افراد کے ضمن میں موجود ہو تو مثلاً ''زید'' سو رہا ہے اور سلیم کھا رہا ہے وغیرہ افراد صفات متضاد کے ساتھ موصوف ہیں' تو ان کی وجہ سے شئی واحد یعنی انسان (جو کہ کلی طبعی ہے) کا بھی متضاد صفات کے ساتھ متصف ہونا لازم آئے گا۔

(۲)۔۔۔ دوسری خرابی یہ آئے گی کہ افراد انسان کا ہر وقت مختلف مقامات میں موجود ہونے کی وجہ سے یہی انسان کا بھی ایک ہی وقت' مختلف مقامات میں موجود ہونا لازم آئے گا' اور ہر وقت مختلف مقامات میں شئی واحد کا موجود ہونا بھی باطل ہے۔ آگے شارح متاخرین

اور مصنف کی دلیل رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ "وفیہ تأمل "اور" تأمل" میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ آپ کی دونوں دلیل ہمیں تسلیم نہیں، کیونکہ وحدت کی تین قسمیں ہیں:

(۱)۔۔۔واحد بالوحدۃ النوعی — جیسے انسان

(۲)۔۔۔واحد بالوحدۃ الجنسی — جیسے حیوان

(۳)۔۔۔واحد بالوحدۃ الشخصی — یعنی فردی جیسے زید

اب ٹھیک ہے کہ شئی واحد بالشخص، تو اس کا متضاد صفتوں کے ساتھ متصف ہونا ممنوع ہے نیز وہ ایک (واحد بالوحدۃ الشخصی) ہر وقت متعدد مقامات میں نہیں پایا جا سکتا لیکن جو شئی واحد بالنوع ہو یا بالجنسی ہو تو وہ متضاد صفتوں کے ساتھ متصف ہو سکتی ہے نیز وہ ایک ہر وقت متعدد مکانات میں پایا جا سکتا ہے اور یہاں ہماری مراد واحد بالنوع یا واحد بالجنس ہے واحد بالشخص نہیں۔ (جس کی وجہ سے خرابی آتی ہے) لہٰذا بضمن افراد انسان کا خارج میں موجود نہ ہونے پر جو دو دلیلیں بیان کی گئی ہیں درست نہیں۔ بہر حال متاخرین پر اگرچہ اشکال ہے مگر ان کے نزدیک کلی کا خارج میں سرے سے وجود نہیں ہے خواہ وہ منطقی ہو، یا طبعی ہو یا عقلی ہو۔

فصل: معرّف الشئی مایقال علیہ لإفادۃ تصورہ ویشترط ان یکون مساویاً وأجلیٰ فلایصح بالاعم والأخص والمساوی معرفۃً وجھالۃً والأخفی

شئی کا معرف وہ ہے جو اس پر محمول ہو، تا کہ اس کے تصور کا فائدہ بخشے اور یہ شرط ہے کہ وہ اپنے معرف (بالفتح) کے مساوی ہو اور اس سے زیادہ روشن ہو، لہٰذا اعم اور اخص اور اس چیز سے جو معرفت اور جہالت میں معرف (بالفتح) کے برابر ہو اور اس چیز سے جو معرف (بالفتح) سے زیادہ پوشیدہ ہو، تعریف درست نہیں۔

قولہ معرف الشئی الخ

تمہید: ابھی تک مصنفؒ ان چیزوں کا تذکرہ فرما رہے تھے جن سے ملکر معرف بنتا ہے (یعنی معرف کا موقوف علیہ) اب یہاں سے براہ راست معرف (یعنی موقوف ومقصود) کی بحث کو

بیان کر رہے ہیں اور تصورات کے اندر یہی بحث سب سے اصل ہے۔واضح رہے کہ شارح کے قول میں "مایترکب منه المعرف" سے مراد جنس، فصل وخاصہ ہے، مکمل کلیاتِ خمسہ مراد نہیں، کیونکہ تعریفات میں عرضِ عام تو معتبر نہیں اور نوع کے ذریعے اگرچہ تعریف ہو سکتی ہے، لیکن اس کو حد یا رسم نہیں کہا جا سکتا ہے، حالانکہ ماتن نے تعریف کو حد و رسم میں منحصر کیا ہے۔

یہاں دراصل تین امور ہیں:

(۱) معرف کی تعریف (۲) تعریف کا فائدہ (۳) صحت تعریف کی شرائط

معرف کی تعریف: جو کسی شئی پر اس لئے محمول ہو کہ اس شے کے تصور کا فائدہ بخشے تو اس چیز کو اس شئی کا معرِّف (بالکسر) کہتے ہیں اور اس شئی کو معرَّف (بالفتح) کہتے ہیں، جیسے "حیوان ناطق" (یہ انسان پر اسلئے محمول ہوتا ہے کہ اس کے ذریعے انسان کا علم تصوری حاصل ہو جائے" پس حیوانِ ناطق کو معرف (بالکسر) اور "انسان" کو معرَّف (بالفتح) کہیں گے)۔

نوٹ: معرف کو تعریف، حد، رسم اور قول شارح بھی کہتے ہیں ایسے ہی جس کی تعریف کی جاتی ہے یعنی معرف (بالفتح) کو محدود، مرسوم اور مقول علیہ الشارح بھی کہتے ہیں" مایقال "یہاں" مایحمل" کے معنی میں ہے اور" تصوره" کی ضمیر مجرور معرَّف (بالفتح) کی طرف راجع ہے۔

قوله امابكنهه او الغ سے تعریف کا فائدہ:

معرف کی تعریف میں لفظ تصور سے عام مراد ہے، خواہ کنہ کے ذریعے سے تصور ہو، (یعنی معرف، معرف کی کنہ یعنی اس کی تمام ذاتیات ہو) جیسے مثال مذکورہ میں یا وجہ خاص کے ذریعے سے (یعنی معرف، معرف کا تمامِ ذاتیات نہ ہو، بلکہ ایسی وجہ ہو کہ معَرف اپنے تمام ماعدا سے ممتاز ہو جائے) جیسے "حیوان ضاحک" انسان کی تعریف میں، یاد رکھو! کہ جب کسی شئی کی کنہ ذہن میں حاصل ہوتی ہے، تو وہ شئی اپنے تمام ماعدا سے ممتاز بھی ہو جاتی ہے، (یعنی تصور بالکنه اعم مطلق اور تصور بالوجہ اخص مطلق ہے، چنانچہ "حیوان ناطق" انسان کے لئے تصور بالکنه اور تصور بالوجہ دونوں ہے، جبکہ حیوان ضاحك انسان کے لئے تصور بالوجہ ہے نہ کہ بالکنه) اس سے تم سمجھ لوگے کہ صورتِ اولی میں بھی معرف اپنے تمام ماعدا سے ممتاز ہو جاتا ہے، فرق صرف اس قدر ہے کہ صورتِ ثانیہ میں تمام ذاتیات

پر اطلاع حاصل نہیں ہوئی اور نہ اس پر اطلاع ہونا مقصود ہوتا ہے اور صورتِ اولیٰ اس سے مختلف ہے۔ بہرحال " إما بكنهه أو بوجهٍ يمتاز الخ " یہ بطور مانعۃ الخلو کے ہے کہ تعریف کی غرض ان دونوں میں سے کوئی نہ کوئی ضرور ہوگی، ہاں بعض دفعہ دونوں مقصد بھی حاصل ہو جاتے ہیں۔

قوله ولهذا الخ سے ماقبل پر تفریع کے ساتھ ساتھ تیسری بات ہے، حاصل یہ کہ معرّف کی دو شرطیں ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ معرف (بالکسر) ومعرف (بالفتح) کے درمیان نسبت تساوی ہو

دوسری شرط یہ ہے کہ معرف معرف سے زیادہ واضح ہو۔

پہلی شرط: پہلی شرط سے معلوم ہوا کہ معرف کے اندر چار چیزوں کا عدم ضروری ہے یعنی معرف معرف سے اعم نہ ہو (نہ اعم مطلق اور نہ ہی اعم من وجہ) نہ اس سے اخص مطلق ہو اور نہ ہی اس سے مبائن ہو۔

لان الاعم الخ یہ ماقبل اجمال کی تفصیل ہے یعنی معرّف اعم مطلق یا اعم من وجہ اس وجہ سے نہیں ہو سکتا کہ اعم مطلق یا اعم من وجہ سے نہ معرّف کی کُنہ معلوم ہوتی ہے اور نہ وہ اپنے تمام ماعدا سے ممتاز ہو جاتا ہے، حالانکہ معّرف کی شان یہ ہے کہ وہ معّرف کی کنہ بتائے یا اس کو اس کے تمام ماسوا سے امتیاز دے، کما سبق، دیکھو! "حیوان" اعم مطلق سے انسان کی کنہ معلوم نہیں ہوگی' کیونکہ انسان کی کنہ "حیوان ناطق" ہے نہ کہ صرف "حیوان" اور ایسا بھی نہیں کہ "حیوان" انسان کو اس کے تمام ماعدا سے امتیاز دے' کیونکہ "حیوان" میں بقر، غنم وفرس بھی داخل ہیں۔ اسی طرح "ابیض" اعم من وجہ نہ حیوان کی کنہ ہے اور نہ اس کو اپنے تمام ماعدا سے امتیاز دیتا ہے۔ اور معرف کو معّرف سے اخفی نہیں ہونا چاہیئے۔ اخص اعم سے اخفی اس لئے ہے کہ اخص کا وجود عقل میں اعم سے کم ہے' اور جس چیز کا وجود عقل میں کم ہوتا ہے وہ عقل کے نزدیک اخفی ہوتی ہے۔ شارح کی عبارت "باحد الوجهين الخ" سے اسی طرف اشارہ ہے۔ شارح کا مطلب یہ ہے کہ مثلاً "انسان" کا تصور جب "حیوان ناطق" سے کر کے حیوان ناطق اس پر حمل کیا جائے گا، تو انسان سے اعم یعنی "حیوان" کا بھی تصور بالکنہ یا بالوجہ (یمتاز عن جمیع ماعداہ)

دونوں طریقوں میں سے ایک طریقے پر ہو جائے گا، چنانچہ حیوان، کا تصور بالکنہ اس وقت ہوگا جب خاص (انسان) کا تصور بالکنہ ہو اور اعم اس کے واسطے ذاتی ہو تو اس وقت خاص (انسان) کا تصور بالکنہ اعم کے تصور بالکنہ کو مستلزم ہوتا ہے اس لئے کہ عام بالکنہ کے بغیر خاص بالکنہ کیسے حاصل ہو سکتا ہے؟ اور اعم کا تصور بالوجہ تصور خاص کے ضمن میں اس وقت ہوگا جب کہ خاص مثلاً ''انسان'' کو عرض عام یعنی ''ماشی'' کے ساتھ تصور کریں (یعنی ماشی کا انسان پر حمل کریں) تو اس وقت عام یعنی ''حیوان'' اس کے ضمن میں تصور بالوجہ ہو جائے گا، کیونکہ ''ماشی حیوان'' کے واسطے خاصہ ہے اس کو جمیع ماعدا سے تمیز دیتا ہے۔ ''فقد تصورت الحیوان فی ضمن الانسان باحد الوجھین '' کا یہی مطلب ہے الحاصل اخص مطلق کا تصور اعم کے تصور کا کچھ نہ کچھ فائدہ دیتا ہے، مگر بات وہی ہے کہ اخص مطلق نسبۃً عام کے مقابلہ میں عقل میں اقل ہے وجود میں اور اخفی ہے نظر میں، اور باقی رہی یہ بات کہ معرف مبائن نہ ہو تو اس بات کو ماتن نے ذکر نہیں کیا متن میں ''فلا یصح بالاعم والاخص '' سے شرط اول پر تفریع کر کے صرف تین چیزوں کا نہ ہونا بتایا، مبائن کا کوئی ذکر نہیں وقد علم الخ سے شارح جواب دے رہے ہیں حاصل یہ کہ ''مباین الشئی لایحمل علی الشئی '' قاعدہ مسلمہ کے پیش نظر مباین کی نفی معرف کی تعریف ''شئی کا معرَف وہ ہے جو اس پر محمول ہو'' سے ہو چکی ہے کیونکہ معَرف جب حمل ہوگا تو مباین نہ ہوگا۔ اسلئے ماتن نے دوبارہ اسکو بیان نہیں کیا فتعین الخ یعنی جب اعم مطلق، اعم من وجہ اخص مطلق مباین چاروں کی نفی ہوگئی تو یہ متعین ہوا کہ معَرف اور معرف میں تساوی کی نسبت ہوگی۔

دوسری شرط: دوسری شرط سے دو باتوں کا نہ ہونا معلوم ہوا۔

(۱)۔۔۔معرف ومعَرف جہالت میں برابر نہ ہوں یعنی معرف ومعَرف آپس میں متضائفین نہ ہوں (متضائفین ان دو چیزوں کو کہتے ہیں جن میں ہر ایک کا تصور دوسرے کے اعتبار سے ہو جیسے ''اب وابن'' پس ''اب'' کا معرف من لہ ابن ہے اور ''ابن'' کا معرف من لہ الاب ہے) اور سوائے متضائفین کے ایسے نہ ہوں جن میں ہر ایک سامع کو اسی قدر معروف ومجہول ہو جس قدر دوسرا، فرض کرو کہ ایک شخص کہ کرکدن (گینڈا) وفیل (ہاتھی)

کی نسبت۔ اتنا جانتا ہے کہ دونوں حیوان ہیں' اس سے زیادہ کچھ نہیں جانتا' پس اس سے کرکدن کی تعریف میں'' حیوان شبیه بالفیل '' کہنا درست نہیں۔

(۲)۔۔۔معرف معَرف سے اخفی نہ ہو جیسے اخص اعم کی تعریف میں' یا حیوان شبیہ بالفیل کرکدن کی تعریف میں اس شخص کے سامنے جو کرکدن کو حیوان سمجھتا ہے۔

فائدہ: معَرف کی شرائط میں ماتن نے ایک قید تو مساوات کی لگائی تھی اور دوسری قید'' اجلی'' کی ہے پہلی قید پر'' فلا یصح بالاعم والاخص ''متفرع ہے اور دوسری قید پر فلا یصح بالمساوی متفرع ہے۔

والتعریف بالفصل القریب حدو بالخاصة رسم فان کان مع جنس القریب فتام وإلّا فناقص

اور فصل قریب کے ساتھ تعریف حد ہے' اور خاصہ کے ساتھ رسم ہے اگر حد ورسم میں سے ہر ایک جنس قریب کے ساتھ ہو تو وہ تام ہے ورنہ ناقص

قوله التعریف بالفصل القریب الخ

تعریف کے واسطے ضروری ہے کہ وہ ایسا امر ہو جو معرف کے ساتھ مخصوص ہو اور اس کے مساوی بھی ہو لہٰذا تعریف یا تو فصل قریب کے ساتھ ہوگی یا خاصہ کے ساتھ ہوگی کیونکہ تعریف کی مذکورہ شرطوں پر یہی دونوں ہی اتر سکتے ہیں۔ اب اسکی وضاحت یہ ہے کہ یہ امر (الامر المساوی مع المعرف) دو حال سے خالی نہیں یا ذاتی ہوگا یا عرضی، اگر وہ امر ذاتی ہے تو فصل قریب ہے (کیونکہ فصل قریب ہی معَرف بالفتح کا مساوی ذاتی ہوا کرتا ہے جنس اور فصل بعید میں سے ہر ایک اگرچہ معَرف کا ذاتی ہوتا ہے مگر مساوی نہیں ہوتا بلکہ معَرف سے عام ہوتا ہے)۔

اور اگر امر مساوی عرضی ہے تو یہ خاصہ ہے (کیونکہ خاصہ ہی امر مساوی عرضی ہوتا ہے لاغیر، کیونکہ عرض عام' معرف کا مساوی نہیں ہے)

پہلی صورت میں یعنی جب معرف میں فصل قریب ہو تو اس وقت معرف کا نام حد رکھتے ہیں

کیونکہ حد کے معنی لغت میں ''منع'' کے ہیں اور ایسے ہی معرف معرف میں غیر کو داخل ہونے سے منع کر دیتا ہے۔

دوسری صورت میں، یعنی جب معرف میں خاصہ ہو تو اس وقت معرف کا نام رسم رکھا جاتا ہے، کیونکہ رسم کا معنی لغت میں اثر کے ہیں اور شئی کا خاصہ شئی کے آثار میں سے ایک اثر ہوتا ہے، چنانچہ یہ تعریف معرف کے خاصہ یعنی اثر کیساتھ ہو رہی ہے اس وجہ سے اس کا نام رسم رکھا گیا ہے، پھر اگر حد ورسم میں سے ہر ایک جنس قریب پر شامل ہے تو اس کو ''حد تام و رسم تام'' کہتے ہیں (الانسان حیوان ناطق حد تام کی مثال ہے اور الانسان حیوان ضاحک رسم تام کی مثال ہے) اور اگر جنس قریب پر شامل نہ ہو تو خواہ جنس بعید پر شامل ہو (جیسے کہ انسان کی تعریف میں جسم نامی ناطق یا جسم نامی ضاحک کہا جائے) یا فقط فصل قریب وخاصہ ہی ہو (جیسے انسان کی تعریف میں صرف ناطق یا صرف ضاحک) تو ''حد ناقص و رسم ناقص'' ہی ہے اس سے معلوم ہوا کہ حد کا مدار فصل قریب پر ہے اور رسم کا مدار خاصہ پر ہے اور تام کا مدار جنس قریب پر ہے۔ تام کو تام اس وجہ سے کہتے ہیں کہ تام بمعنی ''کامل'' ہے معرف جس وقت جنس قریب پر شامل ہوتا ہے تو اس وقت رسم وحد کو کامل کر دیتا ہے۔

قوله هذا محصل کلامهم الخ مناطقہ کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ تعریف صرف ذاتیات سے ہوگی یا نہیں۔ اگر صرف ذاتیات سے ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ تعریف جمیع ذاتیات سے ہوگی یا ببعض، اگر بجمیع ہو تو اسے ''حد تام'' اور بالبعض ہو تو اسے ''حد ناقص'' کہتے ہیں۔ اور اگر تعریف صرف ذاتیات سے نہ ہو یا جنس قریب وخاصہ سے ہوگی تو یہ ''رسم تام'' ہے اور اگر تعریف صرف خاصہ یا خاصہ وجنس بعید سے کی جائے تو یہ ''رسم ناقص'' ہے۔

ولم یعتبروا بالعرض العام

اور منطقیوں نے عرض عام کے ساتھ (تعریف کا) اعتبار نہیں کیا ہے

قوله ولم یتعبروا الخ

مناطقہ کہتے ہیں کہ تعریف سے غرض یا معرَّف کی پوری حقیقت اور کنہ معلوم کرنا ہے یا

معروف (بالفتح) کے اپنے تمام ماعدا سے ممتاز ہو جانا ہے ان دونوں میں سے کوئی غرض عرضِ عام سے حاصل نہیں ہوگی اس لئے عرضِ عام کا معرف (بالکسر) واقع ہونا صحیح نہیں ہے جیسے ''ماشی''انسان کی تعریف میں۔

وأما التعريف بمجموع الخ مناطقہ جو کہتے ہیں کہ عرض عام سے تعریف نہیں ہوتی ان کی اس بات کا مطلب یہ ہے کہ تنہا ایک عرض عام سے اگر تعریف کی جائے تو درست نہیں، ہاں چند عرضِ عام جن کا مجموعہ معَرَّف کا خاصہ ہو جائے اس کے ساتھ تعریف جائز ہے کیونکہ درحقیقت یہ تعریف خاصہ مرکبہ کے ساتھ ہے نہ کہ عرضِ عام کے ساتھ جیسے کہ انسان کی تعریف میں کہا جائے کہ ''الانسان ماش، مستقيم القامة ''یعنی انسان چلنے والا، سیدھا قدوقامت والا ہے۔ یہاں ''ماش''، ''مستقیم'' وغیرہ میں سے ہر ایک انسان کا عرض عام ہے، کیونکہ ''ماشِ''انسان کے علاوہ دوسرے حیوان بھی ہیں اور ''مستقيم القامة'' انسان کے علاوہ درخت بھی ہیں لیکن ''ماشٍ''اور ''مستقیم القامۃ''سب کا مجموعہ انسان کا خاصہ مرکبہ بن گیا۔ ایسے ہی اگر ''الطائر الولود ''(بہت جننے والا پرندہ) خفاش کی تعریف میں کہا جائے، تو ''طائر'' اور ''ولود'' میں سے ہر ایک خفاش (چمگادڑ) کا عرض عام ہے، کیونکہ تنہا طائر تو سب ہی پرندے ہوتے ہیں اور صرف ''الولود'' چمگادڑ کے علاوہ تمام حیوانات پر بھی صادق آسکتا ہے، لیکن دونوں کا مجموعہ ''خفاش'' کا خاصہ مرکبہ ہوا۔

وقد اجيز في الناقص ان يكون اعمَّ كاللفظي :وما يقصدَ بهٖ تفسير مدلول اللفظ

اور بے شک (تعریف) ناقص میں جائز رکھا گیا ہے کہ معرف اعم ہو جس طرح تعریف لفظی میں اور تعریف لفظی وہ ہے جس سے لفظ کے معنی ظاہر کرنا مقصود ہو

قوله وقد اجيز في الناقص الخ اب تک جس تعریف کا ذکر ہوتا آیا ہے وہ تام و حقیقی تھی، اب یہ تعریف لفظی و تعریفِ ناقص کا بیان ہے۔

تعریف ناقص: وہ تعریف ہے جس سے نہ معرف کی کنہ معلوم ہو اور نہ وہ اپنے ماعدا سے ممتاز ہو، بلکہ اس سے مقصود معرف کا اپنے بعض ماعدا سے ممتاز ہو جانا ہو۔ متقدمین نے اس تعریف

ناقص میں معرف کا اعم ہونا جائز رکھا ہے (اعم بھی عام ہے، اگر ذاتی ہو تو اسکو حد ناقص کہیں گے جیسے انسان کی تعریف حیوان سے۔ اور اگر عرضی ہو تو رسم ناقص جیسے انسان کی تعریف ماشی سے) بہر حال جب صرف یہ مقصود ہو کہ ''انسان'' مثلاً صرف ''شجر و حجر'' سے ممتاز ہو جائے تو اس وقت اس کی تعریف میں ''حیوان'' یا ''ماشی'' کہنا جائز ہے ''حیوان'' حد ''ناقص'' ہے اور ''ماشی'' رسم ناقص۔

بل جوزوا الخ بلکہ متقدمین نے تعریف ناقص میں معرف کا عرض خاص ہونا بھی جائز رکھا ہے جیسے ''ضاحک'' حیوان کی تعریف میں، لیکن مصنفؒ نے اس خیال سے کہ یہ تعریف بالاخفی ہے، غیر معتبر سمجھ کر اس کو ذکر نہیں کیا۔

تعریف لفظی: وہ تعریف ہے جس سے کسی لفظ کا معنی بتا دینا مقصود ہو (اس کو یوں سمجھو کہ ایک شئی آپ کو معلوم ہے، مگر یہ معلوم نہیں کہ فلاں لفظ اس کے لئے موضوع ہے اس حالت میں اس لفظ کے مدلول (معنی) کو بتا دینا یہی تعریف لفظی ہے۔ پس یہاں کسی مجہول کی تحصیل نہیں ہے، جیسا کہ تعریف حقیقی میں ہے، بلکہ ایک لفظ کے ذریعے سے ایک معنی معلوم کا متعین کرنا ہے) مثلاً یہ کہ تم ''شیر'' کو جانتے ہو، مگر یہ نہیں جانتے کہ اسے ''غضنفر'' کہتے ہیں، پس تم سے یہ کہا گیا کہ ''الغضنفر أسد'' پس یہ تعریف لفظی ہوئی اس طرح ''اما الکتاب فالقران'' میں یہ ''القران'' تعریف لفظی ہے۔ اس تعریف میں معرف کا اعم ہونا جائز ہے جیسے کسی نے پوچھا کہ ما السعدانة؟ آپ نے کہا ''السعدانة نبت'' تو یہ تعریف لفظی ہوئی، کیونکہ سائل ''نبت'' تو جانتا ہے لیکن اس کو یہ معلوم نہیں ہے کہ ''سعدانة'' بھی ''نبت'' کے لئے موضوع ہے اور معرف (نبت) اعم بھی ہے۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ تعریف لفظی کبھی مساوی ہوتی ہے اور کبھی اعم، دو مثالیں مساوی اور آخری مثال اعم کی ہے۔

فافهم: سے شارح تعریف حقیقی اور لفظی میں فرق کی طرف اشارہ کر رہے ہیں، ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ تعریف حقیقی کے اندر نا معلوم چیز کو معلوم کیا جاتا ہے، پہلے سے معلوم نہیں ہوتا اور لفظی کے اندر معلوم تو ہوتا ہے، لیکن ذہن سے ذہول ہوتا ہے اور دوسرے لفظ مشہور سے اس کو معلوم کیا جاتا ہے خلاصہ یہ ہے کہ حقیقی میں استحصال اور لفظی میں استحضار ہوتا ہے۔

التصدیقات

القضية قول يحتمل الصدق والكذب فان كان الحكم فيها بثبوت شئى لشئى أو نفيه عنه فحملية موجبة أوسالبة ويسمى المحكوم عليه موضوعاً والمحكوم به محمولاً والدال على النسبة رابطة

یہ تصدیقات کا بیان ہے، قضیہ وہ مرکب ہے جو صدق اور کذب کا احتمال رکھے۔ پس اگر قضیہ میں حکم ہو کہ ایک شئی دوسری شئی کو ثابت ہے یا ایک شئی دوسری شئی سے منفی ہے، تو وہ حملیہ ہے یا موجبہ یا سالبہ ہے اور محکوم علیہ کو موضوع کہتے ہیں اور محکوم بہ محمول اور جو لفظ نسبت پر دلالت کرے اس کو رابطہ کہتے ہیں۔

قوله القضية الخ

مناطقہ کے ہاں اصل بحث قول شارح اور حجت سے ہوتی ہے، چنانچہ مصنفؒ معرف کے بیان سے فارغ ہو کر حجت کے بیان کو شروع کرتے ہیں، حجت کی تین قسمیں ہیں۔

(۱)۔۔۔قیاس (۲)۔۔۔استقراء (۳)۔۔۔تمثیل

ان میں سب سے اعلیٰ اور اصل قیاس ہے اس لئے سب سے پہلے اس کو بیان کریں گے، لیکن چونکہ قیاس کا سمجھنا موقوف ہے نقیض کے سمجھنے پر اور نقیض کا سمجھنا موقوف ہے عکس پر اور عکس کا سمجھنا موقوف ہے قضایا پر، اس لئے قضایا کی بحث کو سب سے پہلے ذکر کیا گیا ہے۔

قضیہ کی تعریف: ”هو قول يحتمل الصدق والكذب “میں ”قول“ جنس ہے اقوال (مرکبات) ناقصہ وتامہ سب کو شامل ہے اور ”يحتمل الصدق والكذب “بمنزلہ فصل کے ہیں، اس سے اقوالِ (مرکبات) ناقصہ، تامہ، انشائیہ، امر، نہی، استفہام وظنی وغیرہ سب خارج ہو گئے صرف مرکبات خبریہ رہ گئے۔

اب یہاں تعریف قضیہ پر ایک اشکال ہو سکتا ہے، کہ قضیہ ”اجتماع النقيضين محال“ یا ”السماء فوقنا والسماء تحتنا“ ان قضیوں میں سے ہے، جن میں محض صدق پایا جاتا ہے احتمال کذب نہیں، اور بعض میں محض کذب ہے احتمالِ صدق نہیں، تو پھر

یحتمل الصدق والکذب " کا کیا معنی ہے۔۔۔؟

جواب یہ ہے کہ صدق وکذب کا احتمال موضوع یا محمول اور قائل وغیرہ کی خصوصیتوں سے قطع نظر کرکے محض قضیہ کے مفہوم کے اعتبار سے ہے ان قضیوں میں بھی اگر نفس مفہوم کی طرف توجہ کی جائے تو صدق وکذب کا احتمال ہوتا ہے۔ آگے شارح فرماتے ہیں" والقول فی عرف هذا الفن الخ "" قول" کے معنی "مقول" کے ہیں اور "مقول" کے معنی "مرکب" کے ہیں یعنی "قضیہ وہ مرکب ہے جو صدق وکذب کا احتمال رکھے" مرکب اگر لفظی ہے تو قضیہ ملفوظہ ہوگا اور اگر عقلیہ ہے تو قضیہ معقولہ مثلاً " زید قائم "قضیہ ملفوظہ ہے اور اس کا معنی جو ذہن میں حاصل ہے قضیہ معقولہ ہے (یعنی "زید قائم" کے مرکبیت کا آپ جب عقل میں تصور کریں) علم منطق میں معتبر صرف قضایا معقولہ ہیں کیونکہ منطقی کی غرض معانی سے متعلق ہے نہ کہ الفاظ سے لیکن چونکہ افادہ واستفادہ معانی بغیر استعانت الفاظ کے غیر ممکن ہے اس لئے مجبوراً قضایا ملفوظہ سے بحث کی۔ بہر حال لفظ "قول" بمعنی مقول (مرکب) کے ہو کر قضیہ ملفوظہ ومعقولہ دونوں کو شامل ہے" قوله یحتمل الصدق والکذب الخ "قضیہ کی تعریف پر ایک اشکال یہ ہے کہ یہ تعریف "دوری" ہے۔ (تعریف دوری کا مطلب یہ ہے کہ ایک شئی کی تعریف کی جائے کسی دوسری شئی کے ساتھ، پھر اس دوسری شئی کی تعریف کی جائے پہلی شئی کیساتھ) کیونکہ جب صدق وکذب کی تعریف پوچھی جائے تو کہا جاتا ہے۔" الصدق مطابقة الخبر للواقع والکذب عدم مطابقة الخبر للواقع "اور جب قضیہ (جو کہ خبر کے مترادف ہے) کی تعریف پوچھی جائے تو کہا جاتا ہے" القضية (الخبر) "قول یحتمل الصدق والکذب "لہٰذا صدق وکذب کو خبر کی تعریف میں لینا" دور" کو واجب کرتا ہے، اس لئے کہ قضیہ وخبر کا سمجھنا صدق وکذب کے سمجھنے پر موقوف ہے اور صدق وکذب کا سمجھنا قضیہ وخبر کے سمجھنے پر موقوف ہے اور یہ دور ہے۔

شارح نے اس کا جواب یوں دیا ہے کہ صدق وکذب کے معنی مصدری مراد ہیں (صدق کا واقع کے موافق ہونا اور کذب کا واقع کے ناموافق ہونا اس میں صدق وکذب دونوں تعریفوں میں یعنی صدق میں خبر کی مطابقت اور کذب میں خبر کی عدم مطابقت کا ذکر نہیں۔ اس تفسیر پر

صدق وکذب کی معرفت قضیہ وخبر کی معرفت پر موقوف نہیں ہے فلا دور۔ قضیہ کی دو قسمیں ہیں:
(۱)۔۔۔حملیہ (۲)۔۔۔شرطیہ

حملیہ: جس میں ثبوت الشئی للشئی یانفی الشئی عن الشئی کا حکم ہو جیسے زید قائم'' وزیدلیس بقائم ''حملیہ میں محکوم علیہ کو موضوع اور محکوم بہ کو محمول کہتے ہیں۔ موضوع کو موضوع اس لئے کہتے ہیں کہ موضوع کا معنی ہے،یعنی رکھا ہوا' تو چونکہ موضوع اس لئے وضع اور معین کیا گیا ہے کہ اس پر حکم کیا جائے اس لئے اس کو موضوع کہتے ہیں، لیکن اب سوال یہ ہے کہ یہاں پھر عبارت میں شارح نے'' عیـــــن '' کا لفظ کیوں استعمال کیا ہے؟ کیونکہ صرف'' وضـــع '' کا لفظ کافی تھا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر صرف ''وضع'' کہتے تو وہ قضیہ معقولہ کو شامل نہ ہوتا، کیونکہ قضیہ معقولہ صرف معین کیا جاتا ہے تلفظ تو اس پر نہیں ہوگا لہٰذا ''عین'' کا لفظ قضیہ معقولہ کو شامل کرنے کے لئے ذکر کر چکے ہیں۔

اور محمول کو محمول اس لئے کہتے ہیں کہ وہ ایسا امر ہے کہ جس کو موضوع کے واسطے محمول بنایا جاتا ہے'یعنی محمول کے معنی''اٹھائے ہوئے کے ہیں''تو چونکہ یہ اپنے موضوع پر اٹھایا جاتا ہے،اس لئے اسے محمول کہتے ہیں قولہ والدال الخ یعنی قضیہ حملیہ ملفوظہ میں جو لفظ نسبت پر دلالت کرے اسے'' رابطہ '' کہتے ہیں'' زیدھوقائم ''میں''زید'' موضوع ہے''قائم'' محمول ہے اور''ھو'' رابطہ ہے یہ قضیہ کے تین جزء ہو گئے، واضح رہے کہ رابطہ تو اصل میں نسبت ہے، کیونکہ یہی نسبت موضوع ومحمول میں ربط پیدا کرتی ہے، نسبت پر جو لفظ (مثلاً ھو) دلالت کرے اس کا نام''رابطہ'' رکھنا'' من قبیل مجاز یعنی'''' تسمیة الدال باسم المدلول '' ہے، پھر نسبت ایک غیر مستقل چیز ہے، کیونکہ محکوم علیہ ومحکوم بہ محتاج ہے، لہٰذا نسبت پر جو دلالت کرے اس کو حرف ہونا چاہیئے (کیونکہ حرف بھی غیر مستقل ہے) مگر عربی میں اس حرف کے عوض ''ھو'' جو کہ اسم ہے ذکر کیا جاتا ہے اور اس سے وہی معنی حرفی مراد ہوتے ہیں (اسکی تفصیل آرہی ہے)

واعلم الخ قضیہ کے تین اجزاء میں سے موضوع اور محمول کو حذف نہیں کیا جاتا، البتہ تیسرا جزء رابطہ کبھی مذکور ہوتا ہے اور کبھی محذوف ہوتا ہے اس لئے رابطہ کے اعتبار سے قضیہ کی دو قسمیں ہیں۔

ثنائیہ: جس میں رابطہ مذکور نہ ہو جیسے ''زید قائم''۔

ثلاثیہ: جس میں رابطہ مذکور ہو جیسے ''زید ھو قائم''۔

وقد استعیر لہا ھو

اور بے شک اس کیلئے ''ھو'' عاریت میں لایا گیا ہے

قولہ وقد استعیر لہا ھو:

قولِ مصنفؒ ''الدال علی النسبۃ'' سے ابھی معلوم ہوا، کہ رابطہ اداۃ ہوتا ہے' کیونکہ رابطہ نسبت پر دال ہے اور نسبت غیر مستقل ہے' اس لئے اس پر دال بھی ایسا ہی لفظ ہونا چاہیئے جس کے معنی غیر مستقل ہو، لیکن ''زید ھو قائم'' میں ''ھو'' کو رابطہ کہنا، کیونکر درست ہوگا؟ حالانکہ ''ھو'' اسم ہے۔

تو مصنفؒ نے اس کا جواب دیا' خلاصہ یہ ہے کہ رابطہ کی دو قسمیں ہیں

(۱)۔۔۔ رابطہ زمانیہ (۲)۔۔۔ رابطہ غیر زمانیہ

رابطہ زمانیہ: وہ ہے کہ جو اس پر دلالت کرے کہ نسبت حکمیہ کا اقتران ازمنہ ثلاثہ کے ساتھ ہے اور ''رابطہ غیر زمانیہ'' وہ ہے جو ایسا نہ ہو۔ لیکن اب یہ بات وضاحت طلب ہے کہ رابطہ زمانیہ کے واسطے کونسے الفاظ ہیں اور رابطہ غیر زمانیہ کیلئے کونسے الفاظ ہیں؟ اس کی وضاحت کیلئے شارح نے ابونصر فارابی کا قول نقل کیا ہے۔ فارابی نے ذکر کیا ہے کہ علوم فلسفہ جب لغت یونانیہ سے لغت عرب کی طرف منتقل کئے گئے، تو قوم (مناطقہ) کو رابطہ زمانیہ کا بدل لغت عرب میں ملا اور وہ افعال ناقصہ وجودیہ ہیں' جیسے کان، یکون وغیرہ، لیکن اس لغت میں رابطہ غیر زمانیہ نہیں ملا جو ''است واستن'' کے قائم مقام ہو سکے (''است'' فارسی میں اور ''واستن'' یونانی میں رابطہ غیر زمانیہ ہے) اس لئے ان کو غیر زمانیہ کے لئے ''ھو'' ''ھی'' وغیرہ مستعار (عاریت پر) لینا پڑا حالانکہ یہ اسم ہیں۔

آگے شارح فرماتے ہیں ''وقد یذکر الرابطۃ'' یہاں اشکال یہ ہے کہ افعال ناقصہ کے اسماء مشتقات جیسے ''کائن'' ''موجود'' یہ رابطہ غیر زمانیہ کا کام دیتے ہیں، مثلاً ''زید کائن فی الدار'' وغیرہ تو پھر ''ھو'' وغیرہ کے استعارہ کی کیا ضرورت ہے؟ تو

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کبھی کبھی استعمال ہوتے ہیں اور یہ شاذ ہیں و الشاذ کالمعدوم۔

والّا فشرطية ويسمّى الجزء الأول مقدماً

ورنہ شرطیہ ہے، اور پہلے جزء کو مقدم اور دوسرے کو تالی کہتے ہیں

قوله وإلا فشرطية الخ: شرطیہ وہ قضیہ ہے کہ جس میں قضیہ حملیہ کے برعکس ثبوت الشي للشئي یا نفي الشئي عن الشئي نہ ہوں، بلکہ یہ حکم ہو کہ ایک نسبت دوسری نسبت کی تقدیر پر ثابت ہے، یا ایک نسبت دوسری نسبت کے ثبوت کی تقدیر پر منفی ہے (پہلی صورت میں موجبہ اور دوسری صورت میں سالبہ ہے) یا یہ حکم ہو کہ دو نسبتوں میں تنافی یا لا تنافی ہے (پہلی صورت میں موجبہ ہے اور دوسری صورت میں سالبہ) ہر ایک کی مثال بہ ترتیب مندرجہ ذیل ہے:

كلما كانت الشمس طالعة كان النهار موجوداً

اس میں یہ حکم ہے کہ "النهار موجود" کی نسبت ثابت ہے۔ جس تقدیر پر "الشمس طالعة" کی نسبت ثابت ہے۔ "ليس البتة كلماكانت الشمس طالعة كان الليل موجودًا" اس میں یہ حکم ہے کہ "الليل موجود" کی نسبت منفی ہے جس تقدیر پر الشمس طالعة کی نسبت ہے۔ نوٹ: ایک شاعر نے اس کے برعکس کہا

مثال آنکہ در شرطیہ بگو منطقی آں ہست مردود

ایں زلف یار م را نظر کن کہ شمس طالع ہست و لیل موجود

اما ان يكون هذا العدد زوجاً أوفرداً

اس میں یہ حکم ہے کہ "زوج وفرد" کی نسبتیں جو اس عدد کی طرف ہیں ان دونوں میں تنافی ہے۔

"ليس البتته اما ان يكون هذا العدد زوجاً أومنقسماً بمتساويين"

اس میں یہ حکم ہے کہ "زوج ومنقسم بمتساويين" کی نسبتیں جو اس عدد کی طرف کی گئی ہیں، ان میں تنافی نہیں ہے۔ شرطیہ کے جز اول کو مقدم اور جزء ثانی کو تالی کہتے ہیں۔ "مقدم" باب تفعل سے اسم مفعول کا صیغہ ہے اس کے معنی ہیں "آگے کیا ہوا" چونکہ یہ بھی ذکر میں "تالی" سے آگے ہوتا ہے، اس لئے اس کو مقدم کہتے ہیں اور "تالی" "تلا يتلو اتلوا" سے

اسم فاعل ہے اور اس کے معنی ہیں پیچھے آنا تو چونکہ یہ بھی مقدم سے پیچھے ہوتا ہے، اس لئے اس کو تالی کہتے ہیں تو جب مصدر ''تــــلــــوا'' ہو تو معنی ہیں پیچھے آنا جیسے قرآن کریم میں ''القمر اذا تلھا'' اور اگر یتلو تلاوۃ ہو تو معنی ہے تلاوت کرنا۔

قوله واعلم الخ بطور مقدمہ کے یہ جاننا ضروری ہے کہ حصر کی دو قسمیں ہیں:

(۱)۔۔۔حصر عقلی (۲)۔۔۔حصر استقرائی

جب کوئی شئی مثلاً دو قسموں میں منحصر ہو اور عقلاً اس کے واسطے تیسری قسم کا ہونا ممتنع ہو تو اسے حصر عقلی کہتے ہیں۔ اور اگر کوئی شئی مثلاً دو قسموں میں منحصر ہو، اور اس کے واسطے تیسری قسم ممتنع نہ ہو، تو اسے ''حصر استقرائی'' کہتے ہیں' اس لئے کہ یہ حصر باعتبار استقراء، یعنی تتبع وتلاش کے ہے۔ حصر عقلی اثبات ونفی کے درمیان دائر ہوتا ہے، جب کہ حصر استقرائی اثبات ونفی کے درمیان دائر نہیں ہوتا، نیز حصر عقلی قطعی ہوتا ہے اور حصر استقرائی ظنی ہوتا ہے۔

اتنی بات سمجھنے کے بعد اب یہاں یہ سمجھنا چاہیئے کہ قضیہ کا حصر حملیہ وشرطیہ میں مصنفؒ کے بیان کے مطابق حصر عقلی ہے' اس لئے کہ عقل ان میں واسطہ کے وجود کو جائز نہیں رکھتی' کیونکہ جیسے عقل ایک شئی کے ''انسان'' و ''لا انسان'' ہونے میں حصر کو جائز رکھتی ہے (ورنہ تو ارتفاع نقیضین لازم آئیگا) ایسے ہی قضیہ کی جو تقسیم کی گئی ہے، اس میں بھی عقل حصر کو جائز رکھتی ہے، لیکن آگے پھر قضیہ شرطیہ کا حصر متصلہ ومنفصلہ میں استقرائی ہے، اس لئے کہ شرطیہ میں یہ معتبر ہے کہ اس میں ثبوت ونفی کے ساتھ حکم نہ ہو' اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اتصال وانفصال کے ساتھ ہی حکم ہو' بلکہ عقل جائز رکھتی ہے کہ حکم کسی اور طرح سے ہو' یہ اور بات ہے کہ استقراء کے بعد کوئی قضیہ شرطیہ ایسا نہیں پایا گیا کہ جس میں اتصال وانفصال کے علاوہ کسی اور طرح کا حکم ہو۔ یہی وجہ ہے کہ مصنفؒ نے اس جگہ ''اما متصل أو منفصل'' نہیں کہا، بلکہ قضیہ شرطیہ کی تعریف میں ''الشرطیه متصلة ان کان الحکم فیھا الخ'' کی عبارت لاکر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ دونوں میں شرطیہ کا حصر، حصر استقرائی ہے۔

والموضوع ان كان شخصاً معينا سمّيت القضية شخصيةً و مخصوصةً وان كان نفس الحقيقة فطبعيةً فان بين كميّة افراده كلاً أوبعضاً فمحصورةً كليةً أوجزئيةً ومابه البيان سوراً وإلّا فمهملة وتلازم الجزئية

اور موضوع اگر شخص معین ہو تو قضیہ شخصیہ اور مخصوصہ کہا جائے گا اور اگر نفس حقیقت ہو تو طبعیہ ورنہ پس اگر اس کے افراد کی مقدار کل یا بعض بیان کر دی جائے تو محصورہ کہا جائے گا' کلیہ ہو گا یا جزئیہ اور وہ امر جس سے مقدار کا بیان ہو سور کہا جائے گا

حملیہ کی تقسیمات

قوله والموضوع الخ

یعنی قضیہ حملیہ کی یہ تقسیم موضوع کے اعتبار سے ہے' اور اس سے پہلے قضیہ کی وہ تقسیم جو حملیہ وشرطیہ کی طرف کی گئی تھی وہ حکم کے اعتبار سے تھی اور چونکہ یہ تقسیم موضوع کے اعتبار سے ہے اس وجہ سے اس میں اقسام کا نام رکھنے میں موضوع کی حالت کا اعتبار کیا گیا ہے' مثلاً جس قضیے کا موضوع شخص ہے اس کا نام شخصیہ ہے۔ وعلی هذا لقياس۔

تقسیم کا خلاصہ یہ ہے کہ موضوع کے اعتبار سے قضیہ حملیہ کی چار قسمیں ہیں:

(۱)۔۔شخصیہ (۲)۔۔طبعیہ (۳)۔۔محصورہ (۴)۔۔مہملہ

حملیہ کا موضوع شخص معین یعنی جزئی حقیقی ہے یا کلی۔ اگر شخص معین ہے تو قضیہ کو شخصیہ کہتے ہیں (اور ان کا دوسرا نام مخصوصہ ہے) جیسے'' زید انسان '' اور اگر کلی ہے تو حکم اس کے نفسِ ماہیت پر ہے یا افراد پر۔ اگر نفسِ ماہیت پر ہے تو اس کو طبعیہ کہتے ہیں جیسے'' الانسان نوع ، والحیوان جنس '' ظاہر ہے کہ نوعیت کا حکم انسان کے نفس ماہیت پر ہے نہ کہ افراد پر ورنہ لازم آئے گا کہ '' زید' عمر' بکر وغیرہ انواع ہوں ، حالانکہ یہ سب جزئیات حقیقیہ ہیں۔ اسی طرح جنسیت کا حکم حیوان کے نفسِ ماہیت پر ہے، نہ کہ اس کے افراد پر۔ اگر کلی کے افراد پر حکم ہے تو افراد کی مقدار بیان کی گئی ہے یا نہیں ، اگر افراد کی مقدار '' کل یا بعض '' کے ساتھ بیان کی گئی ہے' تو اسے محصورہ کہتے

ہیں جیسے "کل انسان حیوان، بعض الحیوان انسان" (ان دونوں مثالوں میں افراد پر حکم لگایا گیا ہے اور افراد کی مقدار "کل وبعض" کے ساتھ بیان کی گئی ہے) اور اگر افراد کی مقدار بیان نہیں کی گئی، تو اسے مہملہ کہتے ہیں جیسے "الانسان حیوان" (اس کی مثال میں انسان کے افراد پر حکم لگایا گیا ہے اور افراد کی مقدار بیان نہیں کی گئی، معلوم نہیں کہ کل افراد پر حکم ہے یا صرف بعض پر)۔

محصورہ میں اگر کل افراد موضوع مذکور ہوں تو اسے "کلیہ" کہتے ہیں، اگر بعض افراد مذکور ہوں تو اسے "جزئیہ" کہتے ہیں۔ لہٰذا محصورہ کی دو قسمیں ہوئیں، کلیہ و جزئیہ۔ پھر ان دونوں میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں: موجبہ و سالبہ۔ پس محصورہ کی چار قسمیں ہوئیں، انہیں کو محصورات اربعہ کہتے ہیں۔ ہر ایک کی مثال درج ذیل ہے:

موجبہ کلیہ: جیسے کل انسان حیوان۔

موجبہ جزئیہ: جیسے بعض الحیوان انسان۔

سالبہ کلیہ: جیسے لاشئی من الانسان بحجر۔

سالبہ جزئیہ: بعض الحیوان لیس بانسان۔

قوله ومابه البیان الخ وہ امر جس سے افراد کی مقدار بیان کی جائے اس کو "سور" کہتے ہیں۔ موجبہ کلیہ کا سور کل و لام استغراق۔ موجبہ جزئیہ کا سور بعض و واحد۔ سالبہ کلیہ کا سور۔ لاشئی لاواحد اور نکرہ کا تحت النفی واقع ہونا۔ سالبہ جزئیہ کا سور: "لیس کل بعض لیس ولیس بعض" (ان کے علاوہ وہ الفاظ جو ان کے معنی میں ہوں چاہے کسی اور زبان ہی کے کیوں نہ ہوں)۔

قوله وتلازم الجزئیه: مہملہ اور جزئیہ دونوں متلازم ہیں (یعنی آپس میں ایک دوسرے کو لازم ہیں)، پس یہاں دو دعوے ہیں۔

(۱)۔۔۔جب مہملہ پایا جائے گا تو جزئیہ بھی پایا جائے گا۔

(۲)۔۔۔جب جزئیہ پایا جائے گا تو مہملہ بھی پایا جائے گا۔

پہلے دعوے کا ثبوت یہ ہے کہ جب مہملہ پایا جائے گا، تو حکم افراد پر پایا جائے گا

اور جب حکم افراد پر پایا جائے گا تو کل افراد پر ہوگا یا بعض پر دونوں صورتوں میں حکم بعض افراد ضرور پایا جائے گا اور جب حکم بعض افراد پر پایا جائے گا تو جزئیہ پایا جائے گا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ جب مہملہ پایا جائے گا تو جزئیہ پایا جائے گا۔

دوسرے دعوے کا ثبوت یہ ہے کہ جب جزئیہ پایا جائیگا تو حکم بعض افراد پر پایا جائے گا اور جب حکم بعض افراد پر پایا جائے گا تو حکم مطلق افراد پر بھی پایا جائے گا اور جب مطلق افراد میں پایا جائے گا تو مہملہ پایا جائے گا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ جب جزئیہ پایا جائے گا تو مہملہ پایا جائیگا۔

شارح اپنی عبارت وتلازم الجزئیہ الخ سے بتانا چاہتے ہیں کہ علوم میں فقط محصورات اربعہ کا ہی اعتبار ہے کیونکہ قضیہ شخصیہ سے بالذات وبالاستقلال بحث نہیں کی جاتی (اس لئے کہ جزئیات تغیر وعدم ثبات کی وجہ سے ایسا مقام نہیں رکھتے کہ ان کی معرفت ذریعہ کمال سمجھا جائے مثلاً ہم کو معلوم ہے کہ اسامہ کھڑا ہے تو ظاہر ہے کہ قیام کی صفت تو ہمیشہ نہ رہیگی تو ایسی چیز کا علم ہو بھی جائے تو کیا کمال حاصل ہوگا؟ بہرحال قضیہ شخصیہ سے بالذات بحث تو نہیں کی جاتی ہے مگر قضیہ محصورہ کے ضمن میں قضیہ شخصیہ سے اجمالی طور پر بحث کی جاتی ہے مثلاً " انسان حیوان " میں حیوان کا ثبوت انسان کے لئے کیا گیا ہے اور انسان کے ضمن میں زید، عمرو، بکر وغیرہ جو جزئی ہیں ان کیلئے بھی " حیوان " کا ثبوت ہو جائیگا۔ ایسے ہی قضیہ طبعیہ کا موضوع چونکہ نفسِ مفہوم کلی ہے جو من حیث ھی ھی یعنی من حیث الحقیقت خارج میں موجود نہیں اس لئے اس کے احوال کی معرفت میں بھی کوئی کمال نہیں کیونکہ غیر موجود یعنی معدم کا حصول علم کمال نہیں۔ باقی قضیہ مہملہ ملازم جزئیہ ہونے کی وجہ سے محصوراتِ اربعہ میں شامل ہے۔ تلازم کی وجہ سے جو جزئیہ کا حال ہوتا ہے وہی مہملہ کا ہوتا ہے۔ بہرحال یہ قضایا علوم میں معتبر نہ ہوں گے محصورات اربعہ ہی منطق میں معتبر ہیں انہیں سے اس علم اور دوسرے علوم حکمیہ میں بحث ہوتی ہے۔

ولابدفی الموجبة من وجود الموضوع: اما محققاً فهی الخارجية اومقدراً فالحقيقية اوذهناً فالذهنية

قضیہ موجبہ میں موضوع کا موجود ہونا ضروری ہے یا محقق ہو، پس وہ خارجیہ ہے یا مقدر ہو پس حقیقیہ ہے یا ذھن میں ہو پس ذھنیہ ہے

قوله ولابدفی الموجبة الخ قضیہ ملیہ موجبہ (جیسے زید قائم)، میں وجود موضوع ضروری ہے لیکن مصنف کے اس قول پر اشکال ہے۔

اشکال صرف قضیہ موجبہ کے لئے موضوع کا وجود کیوں ضروری ہے؟ حالانکہ قضیہ سالبہ کے لئے بھی تو وجود موضوع ضروری ہے یہاں موجبہ کی تخصیص کی کیا وجہ ہے؟

جواب. شارح نے '' ای فی صدقها س وجود الموضوع '' کی عبارت لاکر جواب کی طرف اشارہ کرنے کے ساتھ ساتھ یہ بھی بتلایا کہ دراصل مصنف کے قول '' ولابدفی الموجبة من وجود الموصوع '' میں مضاف محذوف ہے'' أي لابدفی صدق الموجبة ''۔جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ درحقیقت موضوع کے وجود کا ضروری ہونا دو اعتبار سے ہوتا ہے۔

(الف)۔۔۔یا تو موضوع کا موجود ہونا کسی جگہ پر باعتبار حکم ضروری ہوگا، یعنی متکلم محمول کو موضوع پر جب حمل کرے گا، کہ اس سے پہلے وہ موضوع کا تصور تو کرے موضوع کو تصور کئے بغیر حمل کیسے ہوگا؟ اس لحاظ سے وجود موضوع قضیہ موجبہ اور سالبہ ہر دونوں کیلئے ضروری ہے۔

(ب)۔۔۔یا پھر '' وجود موضوع '' صدق کے اعتبار سے ہوگا' یعنی وجود موضوع ضروری اس لئے ہوگا کہ وہاں قضیہ کا صدق وتحقق ثابت ہوجائے۔اور یہ صورت فقط موجبہ کے ساتھ خاص ہے، یعنی موجبہ کا صدق وتحقق وجود موضوع پر موقوف ہے جبکہ سالبہ کا صدق وتحقق وجود موضوع پر موقوف نہیں، سالبہ کا صدق کبھی وجود موضوع کیساتھ ہوگا مثلاً '' الحمار ليس بناطق '' قضیہ سالبہ ہے'اس میں موضوع '' الحمار '' کا وجود بھی ہے اور قضیہ سالبہ میں صدق بھی ہے اور کبھی سالبہ کا صدق عدم موضوع کے ساتھ بھی ہوگا' جیسے'' شريك البارى تعالىٰ ليس بحاكم علينا '' یہ قضیہ سالبہ ہے'اس میں وجود موضوع (شريك البارى) نہیں، مگر اسکے باوجود سالبہ کا صدق ہے بہرحال سالبہ کیلئے وجود موضوع ضروری ہے مگر باعتبار الحکم فقط، لا الصدق۔

قوله وذلك الخ یہ موجبہ کے صادق ہونے میں وجود موضوع کے ضروری ہونے کی دلیل

ہے۔خلاصہ یہ ہے کہ موجبہ میں محمول موضوع کو ثابت ہوتا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ ایک چیز کا دوسری چیز کو ثابت ہونا فرع ہے مثبت لہ (موضوع) کے ثبوت کیلئے اور یہ حکم ثبوت اس وقت صادق آئے گا جب موضوع موجود ہو اگر حکم خارج میں ہو تو موضوع کا خارج میں وجود ضروری ہے اور اگر حکم ذھن میں ہو تو موضوع کا ذھن میں وجود ضروری ہے۔جیسے ''زید قائم'' میں ''زید'' مثبت لہ (موضوع) ہے اگر وہ موجود ہوگا تو تب ثبوتِ قیام اس کیلئے ہوگا لیکن اگر ''زید'' ہی نہ ہو تو قیام کس کیلئے ثابت ہوگا۔

قضیہ حملیہ موجبہ کے اقسام وجودِ موضوع کے اعتبار سے

اقسام کے ذکر سے پہلے دو باتیں طلب وضاحت ہیں:

پہلی بات: افراد کے اعتبار سے موضوع کی دو قسمیں ہیں:

(۱)۔۔۔ممکن الافراد (۲)۔۔۔ممتنع الافراد

ممکن الافراد: یعنی وہ موضوع جس کے افراد خارج میں ممکن ہوں۔

ممتنع الافراد: یعنی وہ موضوع جس کے افراد خارج میں ممتنع ہیں جیسے ''لاشی وشریك الباری''

دوسری بات: وجود کی دو قسمیں ہیں:

وجود بالفعل: یعنی وہ وجود جو فی الحال خارج میں موجود ہو۔

وجود بالقوۃ: وہ وجود، جو بالفعل تو موجود نہیں لیکن موجود ہونے کا امکان ہے۔

تو اب قضیہ موجبہ وجود موضوع کے اعتبار سے تین قسم پر ہے۔

(۱)۔۔۔خارجیہ: جس کا موضوع خارج میں بالفعل موجود ہو (یعنی موضوع کے ان افراد پر حکم ہو جو بالفعل خارج میں موجود ہیں) جیسے ''کل انسان حیوان'' اس میں ''انسان'' موضوع ہے جو کہ اپنے افراد زید، عمرو وغیرہ کے ضمن میں بالفعل موجود ہے، معنی یہ ہوگا کہ ''جو بھی انسان خارج میں موجود ہے وہ حیوان ہے خارج میں''

(۲)۔۔۔حقیقیہ: جس کا موضوع موجود مقدر ہو یعنی موضوع کے ان افراد پر حکم ہو جو کہ خارج میں ممکن الوجود ہیں عام اس سے کہ بالفعل بھی خارج میں موجود ہو یا نہ ہوں حقیقیہ میں

افراد موجود اور افراد مقدرہ دونوں پر حکم ہوتا ہے صرف افراد مقدرہ کی مثال جیسے ''کل عنقاء طائر '' یہاں ''عنقاء '' کے افراد پر حکم ہے' جو کہ خارج میں ممکن الوجود ہیں' لیکن بالفعل خارج میں موجود نہیں ہیں (بلکہ فرض کیے گئے ہیں)۔ دوسری مثال جو شارح نے دی ''کل انسان حیوان '' اس میں ''انسان'' کے افراد پر حکم ہے جو کہ خارج میں ممکن الوجود ہیں۔ اور انسان کے بعض افراد بالفعل بھی خارج میں موجود ہیں۔ دراصل شارح نے خارجیہ وحقیقیہ کے لئے ایک ہی طرح کی مثال ''کل انسان حیوان '' پیش کی ہے' لیکن خارجیہ میں اس سے مراد یہ ہوگا کہ ہر وہ فرد جو کہ خارج میں موجود ہے اس کے لئے ''حیوان'' کا ثبوت خارج میں ہے اور حقیقیہ میں اس کا مطلب یہ ہوگا کہ انسان کے جتنے افراد اس وقت خارج میں موجود ہیں ان کیلئے حیوان ثابت ہے اور جو افراد ایسے ہیں کہ اس وقت تو موجود نہیں' لیکن اپنے موجود ہونے کے وقت میں وہ انسان ہوں تو ان کیلئے بھی حیوان ثابت ہے۔

وھذا الموجود المقدو الخ یعنی جو افراد ممتنع ہیں جیسے ''لاشئی '' اور ''شریك الباری تعالی '' کے افراد مناطقہ ایسے افراد حقیقیہ میں استعمال نہیں کرتے ہیں بلکہ اس ''وجود مقدر'' کا اعتبار افراد ممکنہ میں کیا جاتا ہے۔ مثلاً ہم جانتے ہیں کہ شجر اور حجر کا انسان کے افراد ہونا ممتنع ہے لیکن اسی شجر اور حجر کو اگر انسان فرض کر لیا جائے اور اس وقت ''کل انسان حیوان '' کہا جائے تو حیوان ہونے کا ثبوت شجر اور حجر کیلئے بھی ہوگا حالانکہ یہ درست نہیں تو یوں کہا جائے کہ قضیہ حقیقہ کا ستعمال مناطقہ افراد ممکنہ ہی میں کرتے ہیں افراد ممتنعہ میں نہیں، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ قضیہ حقیقیہ کا افراد ممتنعہ میں آنا منع ہے کما سیأتی۔

(۳)۔۔۔ذھنیہ: جس کا موضوع وجود ذہنی ہو (یعنی ان افراد پر حکم ہو جو ذہن میں ممکن الوجود ہوں، اعم اس سے، کہ بالفعل بھی ذہن میں موجود ہوں یا مقدر ہوں) شارح نے صرف افراد مقدرہ کی مثال ''شریك الباری تعالیٰ ممتنع '' سے دی ہے یعنی ہر وہ چیز جو عقل میں پائی جائے اس کو عقل شریک باری تعالیٰ فرض کرے، تو ذہن میں امتناع (نہ ہونے کے) ساتھ موصوف ہے۔ تو افراد ممتنعہ جیسے ''شریك الباری ''اور'' لاشئی '' ان کا دراصل خارج میں تحقق نہ ہونے کے ساتھ ساتھ ذہن میں بھی ان کا تحقق نہیں ہے، ہاں ان کے افراد

ذہن میں فرضی اور تقدیری ہو سکتے ہیں۔ اگر ''الانسان کلی'' کہا جائے تو یہاں پر حکم اس موضوع پر ہے جو بلا فرض فارض ذہن میں موجود ہے۔ دوسرا اشکال یہ ہے کہ اس مثال میں تضاد ہے۔ کیونکہ شروع کلام سے بصراحت معلوم ہوتا ہے کہ شریک باری ذہن میں موجود ہے اور آخر کلام سے پتہ چلتا ہے کہ وہ ذہن میں موجود نہیں۔۔۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ ذہن میں امتناع کے ساتھ موصوف ہونے سے مراد امتناع ذہنی نہیں بلکہ امتناع خارجی ہے۔ چنانچہ'' شریک الباری ممتنع '' کے معنی یہ ہیں کہ جب کوئی چیز ذہن میں پائی جائے اور عقل اس کو شریک الباری فرض کرلے، تو وہ ذہن میں موجود ہو، لیکن نفس الامر میں ممتنع ہو۔

وقد یجعل حرف السلب جزء من جزء، فیسمی معدولة والّا فمحصلة

اور کبھی حرف سلب کسی جزء کا جزء گردانا جاتا ہے پس قضیہ کو معدولہ کہتے ہیں ورنہ محصلہ

قضیہ کے حرف سلب کی جزئیت اور عدم جزئیت کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں۔

(الف)۔۔۔قضیہ معدولہ (ب)۔۔۔غیر معدولہ

قضیہ معدولۃ کی تعریف

قوله حرف السلب الخ وہ قضیہ حملیہ جس میں حرف سلب، موضوع یا محمول یا دونوں کا جزء ہو اسے قضیہ معدولۃ کہتے ہیں اسی بات کو مصنفؒ نے'' وقد یجعل حرف السلب جزء من جزء '' سے تعبیر کیا ہے، یعنی معدولۃ میں حرف سلب کو قضیہ کے جزء کا جزء بنایا جاتا ہے اس لئے کہ قضیہ کل ہے، موضوع ومحمول میں سے ہر ایک اس کا جزء ہے، اور حرف سلب ان دونوں جزؤں میں سے کسی ایک یا دونوں کا جزء بنایا جاتا ہے اگر ایسا نہ ہو تو غیر معدولہ کہلاتا ہے، پھر معدولۃ کی تین قسمیں ہیں:

(۱)۔۔۔معدولة الموضوع: جس میں حرف سلب موضوع کا جزء ہو جیسے'' کل لا حی جماد '' (اس میں لفظ ''لا'' کو موضوع ''حی'' کا جزء قرار دیا گیا ہے)

(۲)۔۔معدولۃ المحمول: جس میں حرف سلب محمول کا جزء ہو جیسے" کل جماد لاحی "

(۳)۔۔۔معدولۃ الطرفین: جس میں حرف سلب موضوع ومحمول دونوں کا جزء ہو جیسے" کل لا حی لاعالم "۔

مندرجہ بالا تینوں قسموں میں سے ہرایک سالبہ کی صورت میں بھی پایا جاتا ہے' کل چھ صورتیں بن جائیں گی، اگرچہ مصنفؒ کے قول" وقد یجعل الخ " سے متبادر پہلی تین قسموں کا مفہوم ہے۔ جیسے" سالبہ معدولۃ الموضوع " کی مثال" کل لا حی لیس بعالم "۔" سالبۃ معدولۃ المحمول " کی مثال" کل عالم لیس بلاحی "" سالبہ معدولۃ الطرفین کی مثال" کل لاحی لیس بلا جماد " ہے۔

قضیہ معدولۃ کی وجہ تسمیہ:

" لأن حرف السلب موضوع " سے شارح کہتے ہیں کہ" معدولۃ " کے معنی " اعراض کرنا' ہٹ جانا" کے ہیں اور حرف سلب کی وضع ،نسبت کے سلب کیلئے ہوتی ہے اور جب اس معنی میں اس کا استعمال نہ ہوا بلکہ وہ جزء بن گیا تو اپنے اصلی معنی سے عدول کر گیا یعنی ھٹ گیا، لہٰذا حقیقت میں معدول حرف سلب ہے نہ کہ قضیہ۔۔۔؟ لیکن چونکہ اس حرف سلب معدول پر قضیہ کا شمول ہوتا ہے' اس لئے قضیہ کا یہ نام رکھ دیا گیا' از قبیل" تسمیۃ الکل (قضیۃ) باسم الجزء (حرف السلب) " جو جزء کا نام تھا وہ پورے قضیہ کو دے دیا گیا

(ب) غیر معدولہ: جو معدولہ کی طرح نہ ہو۔ پھر غیر معدولہ کی دو قسمیں ہیں:

(۱)۔۔۔محصلہ (۲)۔۔۔بسیطہ

قضیہ محصلہ اور بسیطہ کی تعریف:

وہ قضیہ جس میں حرف سلب کسی کا جزء واقع نہ ہو(خواہ حرف سلب واقع ہی نہ ہو' یا اگر ہو' مگر کسی کا جزء واقع نہ ہو) اس کو" محصلہ " کہتے ہیں' جیسے" زید کاتب' زید لیس کاتب " یہاں بھی مصنفؒ کے قول" والا فمحصلۃ " سے فقط محصلہ موجبہ متبادر ہوتا ہے' مگر یہ قول غیر معدولہ سالبہ کو بھی شامل ہے، جس کو بسیطہ کہتے ہیں اب مناطقہ نے قضیہ غیر معدولہ میں موجبہ کا نام صرف" محصلہ رکھا ہے " کیونکہ جب حرفِ سلب کسی کا جزء نہیں ہو، تو

قضیہ کے دونوں جزء (موضوع ومحمول) وجودی و متحصل ہو گئے جیسے "زید عالم" میں "زید عالم" حرف سلب نہ ہونے کی وجہ سے وجودی اور متحصل ہیں۔اور قضیہ غیر معدولۃ اگر سالبہ ہے تو اسے "بسیطہ" کہتے ہیں کیونکہ بسیطہ وہ ہے کہ اس کا جزء نہ ہو اور حرف سلب اس قضیہ میں اگر چہ مذکور ہوتا ہے مگر وہ کسی کا جز نہیں ہوتا جیسے "زید لیس بعالم" "حرف سلب "لیس" اگر چہ مذکور ہے، مگر کسی کا جز نہیں۔

فائدہ: سالبہ غیر معدولہ (بسیطہ) اور موجبہ معدولۃ المحمول میں بظاہر کوئی فرق نہیں جیسے "الانسان لیس ھو بحجر" "سالبہ غیر معدولہ ہے اور "الانسان ھو لیس بحجر" "موجبہ معدولۃ المحمول ہے۔دونوں میں بظاہر کوئی فرق نہیں مگر درحقیقت دونوں میں فرق یہ ہے کہ سالبہ غیر معدولہ (بسیطہ) میں حرف ربط حرف سلب سے مؤخر ہوتا ہے اور موجبہ معدولۃ المحمول میں مقدم جیسے مذکورہ سالبہ غیر معدولہ کی مثال میں "ھو" "حرف ربط حرف سلب "لیس" سے مؤخر ہے اور موجبہ معدولۃ المحمول کی مثال میں حرف ربط "ھو" "حرف سلب" لیس" سے مقدم ہے۔

وقد يصرح بكيفية النسبة فموجهة
ومابه البيان جهة وإلّا فمطلقة

اور کبھی نسبت کی کیفیت کی تصریح کر دی جاتی ہے، تو قضیہ کو موجہہ کہتے ہیں اور جس کے ذریعے سے کیفیت کا بیان ہو اس کو جہت کہتے ہیں اور اگر نسبت کی کیفیت کی تصریح نہ کی جائے تو مطلقہ کہتے ہیں۔

موجہات کا بیان

قوله بكيفية النسبة الخ اصل بحث میں جانے سے قبل چند باتیں طلب وضاحت ہیں:

(۱)۔۔۔محمول کی نسبت جو موضوع کی طرف ہوتی ہے یہ نسبت خواہ ایجابی ہو یا سلبی، اسکو نفس الامر (واقع) اور خارج میں کسی ایک کیفیت کے ساتھ مکیف اور موصوف ہونا ضروری ہے اور وہ کیفیت متقدمین مناطقہ کے نزدیک کبھی ضروری اور وجوبی ہوتی ہیں (وجوبی کا مطلب یہ ہے کہ محمول کا ثبوت موضوع کیلئے ضروری ہو جیسے "اللہ موجود") اور کبھی امتناعی ہوتی ہے (امتناعی کا مطلب یہ ہے کہ محمول کا ثبوت موضوع کیلئے محال ہو جیسے "الکافر یدخل

الحسنة ''اور کبھی امکانی ہوتی ہے (امکان کا مطلب یہ ہے کہ محمول کا ثبوت موضوع کے لئے ضروری نہ ہو اور نہ محال ہو جیسے ''المسلم العاصی لایدخل النار '' اس لئے کہ ممکن ہے کہ مسلم عاصی جہنم میں داخل ہو یا نہ ہو)۔

متاخرین کے نزدیک ان تینوں (کیفیت وجوبی امتناعی وامکانی) کے علاوہ نسبت کی دو کیفیتیں اور بھی ہیں (الف) کیفیت دائمی (ب) کیفیت فعلیت (دائمی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ثبوت محمول موضوع کیلئے ضروری تو نہ ہو' مگر محمول موضوع کیلئے ہمیشہ ثابت ہو جیسے ''الفلك متحرك '' کہ ''حرکت'' کا ثبوت ''فلک'' کیلئے ضروری تو نہیں' مگر فلک ہمیشہ متحرک رہتا ہے اور فعلیت ہونے کا مطلب یہ ہے کہ محمول موضوع کیلئے ہمیشہ ثابت نہ ہو' مگر تینوں زمانوں میں سے کسی ایک زمانے میں اس کا ثبوت موضوع کیلئے ہو' جیسے ''الانسان ضاحك '' (انسان ہمیشہ ہنستا نہیں رہتا' مگر کسی نہ کسی زمانے میں وہ ہنستا ضرور ہے)۔

(۲)۔۔۔ضرورت' امکان' امتناع' دوام اور فعلیت وغیرہ کیفیات میں سے کوئی نہ کوئی کیفیت واقع اور خارج میں قضیہ کی نسبت کے ساتھ جو ضرور لگی ہوتی ہے' اس کیفیت نفس الامری کو ''مادہ قضیہ'' کہتے ہیں (یہاں اشکال ہو سکتا ہے کہ ''مادة الشئی مایترکب عنه الشئی '' کو کہتے ہیں' تو قضیہ کا مادہ درحقیقت موضوع محمول ونسبت ہیں' کیفیت کیونکر مادہ قضیہ کہلاتا ہے۔۔۔؟ اس کا جواب یہ ہے کہ نسبت چونکہ قضیہ کے اجزاء ثلاثہ میں سے جزء اشرف ہے اور پھر واقع میں یہ جزء کیفیت کے ساتھ موصوف ہے' یعنی کیفیت اس کے ساتھ لازم ہے' تو اسی کیفیت کو مادہ کہا گیا از قبیل ''تسمیة اللازم للجزء الاشرف باسم الکل ''

(۳)۔۔۔قضیہ کی دو قسمیں ہیں: (۱)۔۔۔ملفوظہ (۲)۔۔۔معقولہ

قضیہ ملفوظہ میں کیفیت نفس الامری پر دال لفظ ہے اور قضیہ معقولہ میں اسی کیفیت پر دال صورت عقلیہ ہے۔ پس وہ لفظ جو نسبت کی کیفیت پر دال ہوتا ہے اس کو قضیہ ملفوظہ کی جہت کہتے ہیں اور وہ صورت عقلیہ جو نسبت کی کیفیت پر دال ہوتی ہے اسکو قضیہ معقولہ کی جہت کہتے ہیں' تو درحقیقت ''جہت '' و ''مادہ '' میں فرق یہ ہوا کہ ''جہت'' دال اور ''مادہ'' مدلول ہے جیسے ''کل انسان حیوان بالضرورة '' میں ''الضرورة '' جہت ہے اور

اس کا مدلول کیفیت نفس الامری اور مادہ ہے۔

(۴)۔۔۔جب جہت کو قضیہ میں صراحۃً ذکر کیا جاتا ہے تو اس وقت قضیہ کو "موجھہ" کہتے ہیں، اس لئے کہ جہت پر مشتمل ہوتا ہے اور "رباعیہ" بھی کہتے ہیں اس لئے کہ موضوع، محمول رابطہ اور جہت کی وجہ سے اس کے چار اجزاء ہو گئے۔ اور کبھی کیفیت کی تصریح نہیں کرتے اس وقت قضیہ کو مطلقہ کہتے ہیں، کیونکہ "مطلقہ" کے معنی خالی کے ہیں تو اس میں چونکہ جہت کی تصریح نہیں ہوتی تو گویا جہت سے خالی کر دیا ہے اس لئے اس کو "مطلقہ" کہتے ہیں اور مہملہ بھی کہتے ہیں، کیونکہ جہت کو چھوڑ دیا گیا ہے جیسے "کل انسان حیوان بالضرورۃ" موجھہ ہے اور "کل انسان حیوان" مطلقہ ہے۔

(۵)۔۔۔قضیہ کے سچا اور جھوٹا ہونے کا دار و مدار جہت اور مادہ کی موافقت و عدم موافقت پر ہے اگر جہت مادہ کے موافق ہو تو قضیہ صادق ہے جیسے "الانسان حیوان بالضرورۃ" اس میں حیوانیت کی نسبت نفس الامر اور واقع میں انسان کی طرف کی گئی ہے اور جہت یعنی لفظ "ضرورۃ" اس کے موافق ہے لہٰذا یہ قضیہ صادقہ ہے۔ اور اگر جہت مادہ کے موافق نہ ہو تو اس وقت قضیہ کاذبہ ہوگا جیسے "کل انسان حجر بالضرورۃ" حقیقت میں تو حجر کی نفی انسان سے ضروری ہے اور اس مثال میں حجر کا ثبوت انسان کیلئے ثابت کیا گیا ہے۔ اور جہت جو کہ لفظ "الضرورۃ" ہے اس کے موافق نہیں لہٰذا یہ قضیہ کاذبہ ہے۔

فان كان الحكم فيها بضرورة النسبة مادام ذات الموضوع موجودة فضرورية مطلقه دام وصفه فمشروطة عامة أوفي وقت معين فوقتية مطلقة أوغيرمعين فمنتشرة مطلقه

پس اگر موجبہ میں یہ حکم ہو کہ نسبت ضروری ہے جب تک ذات موضوع موجود ہے تو ضروریہ مطلقہ ہے یا جب تک وصف موضوع موجود ہے تو مشروطہ عامہ ہے یا وقت معین میں، تو وقتیہ مطلقہ ہے یا وقت غیر معین میں، تو منتشرہ مطلقہ ہے

بسائط کا بیان

قولہ فان کان الحکم الخ موجہ کی تعریف کے بعد اب یہ سمجھنا چاہیئے کہ موجہ کی دو قسمیں ہیں:

(۱)۔۔۔بسیطہ (جس کی حقیقت صرف ایجاب ہو یا صرف سلب ہو)۔

(۲)۔۔۔مرکبہ (جس کی حقیقت ایجاب وسلب دونوں سے مرکب ہو)۔

چونکہ نسبت کی کیفیت کسی عدد میں منحصر نہیں ہے اس وجہ سے قضایا موجہہ (بسیطہ ہوں یا مرکبہ) غیر محصورہ ہیں، لیکن اہل مناطقہ جس سے بحث کرنے کے خواہشمند ہیں وہ کل تیرہ ہیں جن میں بسائط ہیں اور بعض مرکبات، مصنف نے وقتیہ مطلقہ و منتشرہ مطلقہ دو غیر مشہور قضیوں کو بھی بسائط میں شامل کر دیا ہے، اس لئے کل تعداد پندرہ ہوگئی۔ بسائط آٹھ ہیں۔

بسائط کی تفصیل سے قبل دو باتیں بطور مقدمہ کے طلب وضاحت ہیں:

پہلی بات: "کل انسان حیوان" کے معنی یہ ہیں کہ وہ ذات جس پر مفہوم انسان صادق ہے، اس کو مفہوم "حیوان" ثابت ہے۔ اب ذات "انسان" کو ذاتِ موضوع اور مصداق کہتے ہیں (یعنی یہ انسان خارج میں جن افراد پر صادق آرہا ہے مثلاً زید، بکر وغیرہ یہ ذات موضوع ہیں) اور مفہوم "انسان" کو (یعنی جس لفظ کے ساتھ ذات کو تعبیر کیا جا رہا ہے) وصف موضوع اور عنوان موضوع کہتے ہیں (کیونکہ اس سے ذات موضوع کی معرفت حاصل ہوتی ہے گویا یہ اس کا عنوان اور پتہ ہے) اور مفہوم "حیوان" کو وصف محمول کہتے ہیں، لہٰذا ہر قضیہ حملیہ میں، موضوع سے ذات مع الوصف اور محمول سے صرف وصف مراد ہوتا ہے اسی لئے کہا جاتا ہے کہ مفہوم قضیہ دو عقدوں کا مجموعہ ہے:

(۱)۔۔۔عقد وضع: یعنی ذاتِ موضوع کا وصف موضوع کے ساتھ موصوف ہونا (یہ ترکیب تقییدی ہے)، اس لئے کہ ذات موضوع کا اپنے وصف کے ساتھ متصف ہونا ایک قید ہے)۔

(۲)۔۔۔عقد حمل: یعنی ذاتِ موضوع پر وصف محمول کے ساتھ حمل ہونا (یہ ترکیب خبری ہے) واضح رہے کہ عنوان کبھی ذات موضوع کا عین ہوتا ہے، جیسے "کل انسان حیوان" اور کبھی اس کا جزء ہوتا ہے جیسے "کل حیوان حساس" اور کبھی اس سے خارج ہوتا ہے جیسے "کل کاتب متحرك الاصابع"

دوسری بات:

منطق میں بحث صرف دو کیفیتوں سے کی جاتی ہے ایک ضرورت سے دوسری دوام سے ضرورت کی پھر چار قسمیں ہیں ذاتی، وصفی، وقتی معین اور وقتی غیر معین دوام کی دو قسمیں ہیں (ذاتی اور وصفی) ضرورت کی نقیض امکان ہے اور دوام کی نقیض فعلیت ہے اس لئے مقابلۃً فعلیت اور امکان سے بھی بحث کرتے ہیں اور جب یہ معلوم ہو گیا تو بسائط کی تفصیل یہ ہے کہ بسائط آٹھ ہیں ان میں چار یعنی ضروریہ مطلقہ، مشروطہ عامہ، وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ، کیفیت ضرورت کے تحت دو یعنی دائمہ مطلقہ اور عرفیہ عامہ، کیفیت دوام کے تحت ہیں، ایک یعنی ممکنہ عامہ کیفیت امکان کے تحت ہیں اور ایک یعنی مطلقہ عامہ کیفیت فعلیت کے تحت داخل ہے۔

چار کیفیت ضرورت کے تحت ہیں:

ضروریہ مطلقہ: جس قضیہ حملیہ میں ضرورت کی پہلی قسم، ضرورت ذاتی ہوگی وہ "ضروریہ مطلقہ" ہے لہٰذا قضیہ ضروریہ مطلقہ وہ قضیہ موجہہ ہے جس میں یہ حکم ہو کہ محمول کا ثبوت یا سلب ذات موضوع کے لئے ضروری ہے جب تک ذاتِ موضوع موجود ہو جیسے " کل انسان حیوان بالضرورة " اس میں یہ حکم ہے کہ "حیوان" کا ثبوت، ذات "انسان" کے لئے ضروری ہے جب تک ذاتِ انسان موجود ہے اور " لاشئی من الانسان بالحجر بالضرورة " اس میں یہ حکم ہے کہ سلب "حجر" ذات موضوع سے ضروری ہے جب تک ذات "انسان" موجود ہے اور اس کا نام "ضرورة" اس وجہ سے ہے کہ جہت ضرورۃ پر مشتمل ہے اور "مطلقہ" اس وجہ سے ہے کہ یہ ضرورۃ وصف، وقت کے ساتھ مقید نہیں جیسا کہ مطلقہ وقتیہ میں وقت اور مشروطہ عامہ میں وصف کی قید ہوتی ہے تو اسکو "مطلقہ" وقتیہ و وصفیہ کے مقابلے میں کہا گیا ہے معلوم ہوا کہ یہ اطلاق کی قید اضافی ہے ورنہ یہاں قضیے میں "وقت وجود موضوع" کے ساتھ مقید ہے لیکن مطلقہ نام " بالنسبة الى الغير " رکھا ہے۔

مشروطہ عامہ: یہ وہ قضیہ موجہہ بسیطہ ہے جس میں ضرورت کی دوسری قسم ضرورت وصفی کا ذکر ہو یعنی اس میں یہ حکم ہو کہ نسبت ضروری ہے جب تک کہ وصفِ موضوع موجود ہے جیسے "کل کاتب متحرك الاصابع بالضرورة، مادام كاتباً " اس میں یہ حکم ہے کہ

متحرک الاصابع کا حکم ذات موضوع کے لئے ضروری ہے جب تک وصف موضوع یعنی کتابت موجود ہے "لاشئی من الکاتب بساکن الاصابع بالضرورۃ مادام کاتباً" (اس میں یہ حکم ہے کہ ساکن الاصابع کا سلب ذاتِ کاتب سے ضروری ہے جب تک وصف موضوع یعنی کتابت موجود ہے) مشروطہ عامہ کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس میں ضرورت مشروط بالوصف ہے اور یہ مشروطہ خاصہ سے اعم ہے۔

وقتیہ مطلقہ: یہ وہ قضیہ موجہ بسیطہ ہے جس میں ضرورت کی تیسری قسم، ضرورت وقتی معین کا ذکر ہو یعنی یہ حکم ہو کہ نسبت وقت معین میں ضروری ہے جیسے "کل قمر منخسف بالضرورۃ وقت حیلولۃ الارض بینہ وبین الشمس" (اس میں یہ حکم ہے کہ منخسف کا ثبوت ذات قمر کیلئے ضروری ہے جس وقت زمین اس کے اور آفتاب کے درمیان میں حائل ہو)۔ "لاشئی من القمر بمنخسف بالضرورۃ وقت التربیع" (اس میں یہ حکم ہے کہ منخسف کا سلب ذات قمر سے تربیع کے وقت ضروری ہے یعنی جس وقت اس کے اور آفتاب کے درمیان میں تین برج رہ جائیں) وقتیہ مطلقہ کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ "وقتیہ" اس لئے کہ یہ وقت کے ساتھ مقید ہے اور چونکہ لادوام کے ساتھ مقید نہیں اس وجہ سے اس کو مطلقہ کہتے ہیں۔

منتشرہ مطلقہ: یہ وہ قضیہ موجہ بسیطہ ہے کہ جس میں ضرورت کی چوتھی قسم ضرورت وقتی غیر معین کا ذکر ہو یعنی یہ حکم ہو کہ نسبت کسی وقت بھی ضروری نہیں۔ (یعنی وقت میں تعین کی قید نہ لگائی جائے) جیسے "کل انسان متنفس بالضرورۃ وقتاً ما" (اس میں یہ حکم ہے کہ سانس لینے کا ثبوت ذات انسان کیلئے کسی وقت بھی ضروری ہے)" لاشئی من الانسان بمتنفس بالضرورۃ وقتاً ما" (اس میں یہ حکم ہے کہ سانس لینے کا سلب ذات انسان سے کسی وقت میں ضروری ہے)

أو بدوامها مادام الذات فدائمة مطلقة أو مادام الوصف فعرفية عامة

یا یہ حکم ہو کہ نسبت دائم ہے جب تک ذات موضوع موجود ہے تو دائمہ مطلقہ ہے یا جب تک وصف موضوع موجود ہے تو عرفیہ عامہ ہے

اقوله فدائمة مطلقة الخ دوقضیے کیفیت دوام کے تحت:

نوٹ: ''دوامھا'' میں ''ھاء'' کی ضمیر نسبت کی طرف راجع ہے یعنی قضیہ موجہہ میں کبھی یہ حکم ہوتا ہے کہ نسبت ثبوتیہ یا سلبیہ دائمی ہے۔ شارح نے کیفیت دوام کے تحت ذکر ہونے والے قضیے دائمہ مطلقہ اور عرفیہ عامہ کی تعریف سے قبل دو باتوں کی وضاحت کی ہے:

(۱)۔۔۔کیفیت ''ضرورۃ و دوام'' میں فرق۔

(۲)۔۔۔کیفیت دوام کی قسمیں۔

پہلی بات ضرورۃ کی تعریف: نسبت ایجابیہ یا سلبیہ کا موضوع سے ممتنع الانفکاک ہونا' یہی ''ضرورۃ'' کے معنی ہیں۔لہٰذا ''ضرورۃ'' میں ایک شئی کا زوال دوسری شئی سے محال ہوتا ہے جیسے'' اللہ واحد ''میں ایک ہونے کی نسبت جو اللہ کی طرف ہے وہ کبھی بھی اللہ سے جدا نہیں ہوسکتی۔

دوام کی تعریف: نسبت ایجابیہ یا سلبیہ کا موضوع سے منفک نہ ہونا (خواہ انفکاک محال ہو یا ممکن) اسی کو'' دوام'' کہتے ہیں'یعنی اس میں ازروئے عقل زوال ناممکن ومحال نہیں ہوتی، اگرچہ کسی زمانے میں اس کا وقوع نہیں ہوتا' جیسے'' حرکۃ الفلك '' کا دوام کہ حرکت فلک کی ،فلک سے جدا نہیں اور نہ جدائی کا وقوع ہوتا ہے' مگر اس کے باوجود دوام کا انفکاک غیر محال ہے۔نسبت کیفیت ضرورت اور کیفیت دوام کی تعریفوں سے معلوم ہوا کہ دونوں کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے'دوام اعم مطلق ہے جب کہ ضرورت اخص مطلق ''کلما صدق الضرورۃ صدق الدوام ولا عکس''۔

دوسری بات: دوام کی دو قسمیں ہیں:

(الف) دوام کی اگر وجود ذات موضوع کے سارے وقتوں میں رہے جیسا کہ دائمہ مطلقہ میں ہوتا ہے' تو اس کو'' دوام ذاتی'' اور دوام بحسب الذات'' کہتے ہیں۔

(ب) اور اگر دوام وجود وصف موضوع کے سارے وقتوں میں رہے جیسا کہ قسم سادس عرفیہ عامہ میں ہے' تو اس کو'' دوام وصفی'' اور'' دوام بحسب الوصف'' کہتے ہیں۔

اب دائمہ مطلقہ اور عرفیہ عامہ (جو کیفیت دوام کے تحت داخل ہیں) کی تعریف یوں ہوگی۔

دائمہ مطلقہ: یہ وہ قضیہ موجہ بسیط ہے کہ جس میں یہ حکم ہو کہ نسبت دائم ہے جب تک ذات موضوع موجود ہے جیسے "کل انسان حیوان دائماً" (اس میں یہ حکم ہے کہ حیوان کا ثبوت ذات انسان کیلئے دائم ہے جب تک ذات انسان موجود ہے)" ولاشئی من الانسان بحجر دائماً" (اس میں یہ حکم ہے کہ حجر کا سلسلہ ذات انسان سے دائم ہے جب تک ذاتِ انسان موجود ہے دائمہ مطلقہ کی مثال وہی ہے جو ضروریہ مطلقہ کی ہے ضرورت کی جگہ دوام کی قید ہوگی۔

وجہ تسمیہ: دائمہ تو اس وجہ سے کہ" لاشتمالها على الدوام "اور" مطلقه "اس وجہ سے کہ یہاں دوام کو وصف کے ساتھ مقید نہیں کیا جاتا۔

عرفیہ عامہ: یہ وہ قضیہ موجہ بسیطہ ہے کہ جس میں یہ حکم ہو کہ نسبت دائم ہے جب تک وصفِ موضوع موجود ہے جیسے" کل کاتب متحرك الاصابع دائماً مادام کاتباً" (اس میں یہ حکم ہے کہ متحرک الاصابع کا ثبوت ذات کاتب کیلئے دائم ہے جب تک وصف موضوع یعنی کتابت موجود ہے۔" ولاشئی من الکاتب بساکن الاصابع دائماً مادام کاتباً" (اس میں یہ حکم ہے کہ ساکن الاصابع کا سلب ذات کاتب سے دائم ہے جب تک وصف موضوع یعنی کتابت موجود ہے)۔

وجہ تسمیہ: شارح نے اس کی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ" سمیت عرفیہ لأن اهل العرف یفهمون هذا المعنی من القضیة السالبة، بل من الموجبة ایضاً عندالاطلاق "دراصل بعض محققین کا کہنا ہے کہ عرفیہ عامہ کو عرفیہ اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اگر قضیہ کے اندر کوئی جہت نہ بیان کی جائے، موضوع کو صرف وصف عنوانی کے ساتھ بیان کر کے محمول کو ذکر کر دیا جائے تو قضیہ سالبہ کی صورت میں عرف عام میں یہی سمجھا جاتا ہے کہ محمول کے سلب میں وصف موضوع کو دخل ہے۔ جیسے" لاشئی من النائم بمستیقظ "جب کہا جائے تو یہی سمجھا جاتا ہے کہ بیداری کی نفی" نائم" سے اس کے نوم کی وجہ سے ہے تو شارح کہتے ہیں کہ اہل عرف کا اس معنی کو فقط سالبہ سے سمجھنا، یہ بات درست نہیں، اہل عرف جس طرح سالبہ سے اس معنی کو سمجھتے ہیں جس کی مثال گذری، اسی طرح موجبہ

سے بھی یہی معنی سمجھتے ہیں، جیسے "کل کاتب متحرك الاصابع" کہیں، تو اہل عرف اس سے یہی سمجھتے ہیں کہ متحرك الاصابع کا حکم موضوع کیلئے ثابت ہے، جب تک کہ وہ کاتب ہے اور عامہ اس لئے کہتے ہیں کہ عرفیہ خاصہ (جس کا ذکر عنقریب آئے گا) سے اعم ہے۔

فائدہ: شارح نے جو "عند الاطلاق" کی قید لگائی ہے، بظاہر موجبہ کی قید معلوم ہوتی ہے، مگر درحقیقت یہ موجبہ وسالبہ دونوں کی قید ہے اور مطلب یہ ہے کہ جب موجبہ اور سالبہ میں جہت نہ ذکر کی جائے، تو اہل عرف (اس اطلاق کی صورت میں) سالبہ، بلکہ موجبہ سے بھی یہی معنی سمجھتے ہیں۔ اس صورت میں شارح کا قول "فاذا قیل" "یفهمون" سے فارغ ہے۔ اب رہی یہ بات کہ مثال میں صرف موجبہ پر اکتفاء کیا گیا ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ موجبہ چونکہ محل شبہ ہے اس لئے مثال سے اس کی خاص کر وضاحت کی۔

> **أو بفعليتها فمطلقة عامة أو بعدم ضرورة خلافها فممكنة عامة فهذه بسائط**
>
> یا یہ حکم ہو کہ نسبت بالفعل ہے تو مطلقہ عامہ ہے یا یہ حکم ہو کہ نسبت کا خلاف ضروری نہیں ہے تو ممکنہ عامہ ہے پس یہ سب بسائط ہیں۔

کیفیت فعلیت کے تحت داخل ہونے والا قضیہ

مطلقة عامه: "بفعليتها" میں بھی ضمیر راجع بسوئے نسبت ہے، یہ وہ قضیہ موجہہ بسیطہ ہے جس میں یہ حکم ہو کہ نسبت بالفعل ہے (بالفعل یہاں بالقوۃ کے مقابل ہے اسلئے دوام اور استمرار والی صورت کو بھی شامل ہے) جیسے "کل انسان متنفس بالفعل ولاشئی من الانسان بمتنفس بالفعل" (بالفعل کی جگہ بالاطلاق بھی بولتے ہیں۔ یہ دونوں کا معنی ایک ہے)۔ مطلقہ عامہ کی تفسیر بالا سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ نسبت کا تحقق بالفعل آن حاضر میں ہے (یعنی زمانہ حال میں) لہٰذا شارح نے "فی احد الأزمنة الثلاثه" کی قید لگائی تاکہ اس سے یہ اشارہ ہو جائے کہ مطلقہ عامہ وقضیہ موجہہ ہے جس میں بالفعل نسبت کے تحقق کا حکم ہو تینوں زمانوں میں سے ایک زمانے میں نہ صرف حال میں، تو "فی احد الأزمنه

الثلاثہ "" "بالفعل" کی تفسیر نہیں ہے بلکہ یہ " متحققة بالفعل " کے متعلق ہے، اصل عبارت یوں ہوگی " المطلقة العامة ماحكم فيها بكون النسبة متحققه بالفعل في زمان اى فى احدالأ زمنة الثلاثه " نیز فعلیت کے معنی یہاں یہ ہے کہ قوت سے فعلیت کی طرف نکلنا یعنی فعلیت یہاں قوت کے مقابلے میں ہے، خواہ پہلے سے وہ نسبت بالقوہ ہو، زمانہ حال یا ماضی یا مستقبل میں بالفعل ہوگئی ہو یا وہ نسبت شروع ہی سے بالفعل ہو۔

وجہ تسمیہ: مطلقہ اسلئے کہ جب قضیہ میں کوئی جہت (ضرورت اور دوام وغیرہ بیان نہ کی جائے اور اس کو یوں ہی مطلق رکھا جائے تو اس قضیہ سے یہی مطلب سمجھا جاتا ہے کہ ثبوت ہو یا سلب ہو تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ میں ہے۔ اور " عامہ " اس لئے کہ یہ وجودیہ لاضروریہ اور وجودیہ لادائمہ (جن کی تفصیل مرکبات میں آرہی ہے) سے اعم ہے اور یہ خود مقید اور اخص ہے۔

کیفیت امکان کے تحت داخل ہونے والا قضیہ

ممكنة عامة: جس قضیے میں یہ حکم ہو کہ نسبت کے خلاف ضروری نہیں، وہ ممکنہ عامہ ہے اور نسبت کے خلاف ضروری نہ ہونا یہی معنی " امكان عام " کے ہیں، یا بالفاظ دیگر یوں کہہ سکتے ہیں کہ جس قضیہ میں " سلب الضرورة عن جانب المخالف " ہو اس کو ممکنہ عامہ کہتے ہیں پھر ممکنہ عامہ موجبہ میں چونکہ نسبت ایجابیہ ہوتی ہے لہٰذا اس میں امکان کے یہ معنی ہیں کہ سلب ضروری نہیں، جیسے " الانسان كاتب بالامكان العام " یعنی کاتب کا سلب انسان سے ضروری نہیں۔ اور ممکنہ عامہ سالبہ میں نسبت سلبیہ مذکورہ ہوتی ہے، پس اس کے یہ معنی ہوں گے کہ نسبت ایجابیہ جو اس کے خلاف ہے وہ ضروری نہیں، جیسے " الانسان ليس بكاتب بالامكان العام " یعنی ثبوت کاتب انسان کیلئے ضروری نہیں۔

اشکال: ممکنہ عامہ میں جانب موافق میں حکم نہیں لہٰذا اسے قضیے سے شمار کرنا درست نہیں، چہ جائے کہ اس کو موجبہ یا سالبہ قرار دیا جائے ۔۔۔؟

جواب: اس کا معنی " سلب امتناع فی جانب الموافق " کے ہیں، اس معنی پر جانب موافق میں حکم ہوا، نہ کہ جانب مخالف میں۔

وجہ تسمیہ: چونکہ یہاں قضیہ امکان (بمعنی سلب الضرورۃ) پر مشتمل ہے اس وجہ سے اس کو

''ممکنہ'' کہتے ہیں اور چونکہ یہ ''ممکنہ خاصہ'' سے اعم ہے اس لئے اس کو ''عامہ'' کہتے ہیں۔
قوله فهذه بسائط الخ شارح نے ''من جملة الموجهات'' کہہ کر اس امر کی طرف اشارہ کیا ہے کہ یہ آٹھ قضیے جو مذکورہ ہوئے، موجہات میں بسیط ہیں اور یوں تو موجہات بکثرت ہیں، یہاں ان میں سے آٹھ مذکور ہوئے ان بسائط کا خلاصہ یہ ہوا کہ کیفیت جہت کے تحت چار قضیے ہیں (ضروریہ مطلقہ، مشروط عامہ، وقتیہ مطلقہ، منتشرہ مطلقہ) کیفیت دوام کے تحت دو قضیے ہیں (دائمہ مطلقہ، عرفیہ عامہ) کیفیت فعلیت کے تحت ایک قضیہ (مطلقہ عامہ) ہے اور کیفیت امکان کے تحت بھی ایک قضیہ (ممکنہ عامہ) ہے اس طرح آٹھ بسائط ہوئے۔

قضیہ موجہہ کی دو قسمیں ہیں:

(۱)...بسیطه: یہ وہ قضیہ موجہہ ہے کہ جس کی حقیقت فقط ایجاب ہو یا فقط سلب ہو، جیسے ''کل انسان حیوان بالضرورة'' میں حقیقت فقط ایجاب ہے اور ''لا شئی من الانسان بحجر بالضرورة'' اسکی حقیقت صرف سلب ہے۔

(۲)...مرکبه: یہ وہ قضیہ موجہہ ہے جس کی حقیقت ایجاب و سلب سے مرکب ہو، بشرطیکہ جزء ثانی مجملاً بیان کیا جائے مستقل عبارت کے ساتھ مذکور نہ ہو (ورنہ وہ قضیہ مرکبہ نہ ہوگا بلکہ قضیے بسیطے ہوں گے) اب اگر ایجاب صراحۃً مذکور ہے تو لاضرورة، یا لا دوام کی قید سلب کی طرف اشارہ ہوگا اور اگر قضیہ میں سلب صراحۃً مذکور ہے تو ''لاضرورة'' یا ''لادوام'' وغیرہ سے ایجاب کی طرف اشارہ ہوگا۔

سواء كان الخ یعنی مرکبہ میں کبھی لفظوں کے اعتبار سے ترکیب ہوگی۔ جیسے ''کل انسان ضاحك بالفعل لادائما'' اس قضیے کی حقیقت ایجاب و سلب دونوں سے مرکب ہے، اس لئے کہ ''لادائما'' سے حکم سلبی یعنی ''لاشئی من الانسان بضاحك بالفعل'' کی طرف اشارہ ہے۔ اب لفظوں میں ترکیب کے ہونے کا مطلب یہ ہوا کہ مثلاً یہاں ''کل انسان ضاحك بالفعل'' پہلا جزء ''صراحةً'' ہوا اور ''لادائما'' ایسا لفظ ہے جو دوسرے جزء پر لفظاً دلالت کرتا ہے اس طرح دو جزء بن گئے، مرکبہ میں کبھی لفظوں میں

ترکیب نہ ہوگی۔ یعنی مناطقہ کی اصطلاح کے اعتبار سے کوئی لفظ ایسا ہو جو جزؤں پر دلالت کرتا ہو جیسے "امکان خاص" یہ لغت کے اعتبار سے دو جزؤں پر دال نہیں، بلکہ اصطلاح کے اعتبار سے دلالت کرتا ہے جیسے "کل انسان کاتب بالا مکان الخاص" چنانچہ یہ ممکنہ خاصہ، معنی کے اعتبار سے دونوں ممکنہ عامہ قضیوں کے حکم میں ہے ان میں سے ایک موجبہ ہوگا دوسرا سالبہ، وجہ یہ ہے کہ ممکنہ عامہ میں سلب الضرورۃ من الجانب المخالف ہوتا ہے، جبکہ ممکنہ خاصہ میں سلب الضرورۃ من الجانبین ہے، مثلاً "کل انسان کاتب بالا مکان الخاص" کی سلب ضرورت از جانب مخالف ہے "عدم الکتابۃ غیر ضروری" (اور اسی سے ممکنہ عامہ موجبہ "کل انسان کاتب بالامکان العام" حاصل ہوگا) اس قضیہ کی سلب ضرورت از جانب موافق ہے "الکتابۃ غیر ضروری" (اور اسی سے ممکنہ عامہ سالبہ "لاشئی من الانسان بکاتب بالامکان العام" حاصل ہوگا)

آگے شارح "والعبرۃ" سے بتا رہے ہیں کہ جب قضیہ مرکبہ ایجاب وسلب دونوں پر مشتمل ہوتا ہے، تو پھر اس کا نام کیا ہوگا؟ موجبہ یا سالبہ۔۔۔؟

تو شارح کا کہنا ہے کہ قضیہ مرکبہ کے موجبہ یا سالبہ کہنے میں جزء اول کا اعتبار ہے اگر جزء اول موجبہ ہے تو موجبہ کہیں گے اور اگر سالبہ ہے تو سالبہ کہیں گے آگے" واعلم "سے تنبیہ کر رہے ہیں کہ قضیہ مرکبہ در حقیقت بعینہ قضیہ بسیط ہے ایک قید" الدوام "و" اللاضرورۃ" وغیرہ کے ساتھ مقید کیا جاتا ہے۔

وقد تقيد العامتان والوقتيتان المطلقتان باللادوام الذاتي فتسمى المشروطة الخاصة والعرفية الخاصة والوقتية والمنتشرة

اور کبھی مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ اور وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ لا دوام ذاتی کے ساتھ مقید ہوتے ہیں، پس ان کا نام مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ اور وقتیہ اور منتشرہ رکھا جاتا ہے

نوٹ: مرکبات کا سمجھنا بسائط کے یاد کرنے پر موقوف ہیں، اس لئے پہلے بسائط کو اچھی طرح ذہن نشین کرلیں۔

مرکبات کا بیان

مرکبات سات ہیں، ان میں سے ہر ایک کی تفصیل سے قبل چند امور اجمالاً بطور مقدمہ کے ضروری ہیں۔

(۱) قضیہ موجہہ بسیط میں جب قید" لادوام ذاتی "یا" لاضرورۃ ذاتی " کی قید بڑھادی جاتی ہے تو وہ مرکبہ بن جاتا ہے۔

(۲)" لادوام ذاتی " کی قید کے تحت پانچ قضیے (مشروطہ خاصہ، عرفیہ خاصہ، منتشرہ ووقتیہ اور وجودیہ لادائمہ) داخل ہیں، جب کہ"لاضرورۃ ذاتی" کی قید کے تحت دو قضیے (وجودیہ لاضروریہ، ممکنہ عامہ) داخل ہیں۔

(۳)" کیف" کے معنی ایجاب وسلب اور"کم" کے معنی کلیت وجزئیت کے ہیں۔

(۴) پہلے بتایا جاچکا ہے کہ ضرورت کی نقیض لاضرورت ہے اور لاضرورت امکان کا مفہوم ہے اور دوام کی نقیض لادوام ہے اور لادوام فعلیت کا مفہوم ہے پس جس طرح ضرورت اور دوام کی دو دو قسمیں ہیں ذاتی اور وصفی اس طرح لاضرورت اور لادوام کی بھی دو دو قسمیں ہیں پس کل چار قسمیں ہوئیں (الف) لاضرورت ذاتی جس کا مفاد قضیہ ممکنہ عامہ ہے (ب) لاضرورت وصفی جس کا مفاد قضیہ حینیہ ممکنہ ہے (ج) لادوام ذاتی جس کا مفاد قضیہ مطلقہ عامہ ہے (د) لادوام وصفی جس کا مفاد قضیہ حینیہ مطلقہ ہے، اب مرکبہ بنانے کے لئے جو قید بڑھائی جاتی ہے یعنی"لادوام ذاتی" اور"لاضرورۃ ذاتی" تو اس سے التزامی طور پر ایک قضیے کی طرف اشارہ ہوتا ہے جیسے کہ"لادوام ذاتی" میں ہوتا ہے یا اس سے مطابقی طور پر بعینہ دوسرا قضیہ مراد ہوتا ہے اور ہر دو صورتوں میں یہ مستقل قضیہ ہے، چنانچہ"لادوام ذاتی" سے مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے اور" لاضرورۃ ذاتی " سے ممکنہ عامہ ہی مراد ہوتا ہے اور یہ دونوں کیفیت (ایجاب وسلب) میں اصل قضیہ بسیطہ کے مخالف ہوں گے اور کمیت (کلیت وجزئیت) میں اس کے موافق ہوں گے۔ اب رہی یہ بات کہ"لادوام ذاتی" سے مطلقہ عامہ کی طرف کس

طرح اشارہ ہے اور ''لاضرورۃ ذاتی'' سے مراد بعینہ ممکنہ عامہ کیسے ہے؟ یہاں پہلے ''لا دوام ذاتی'' کی بات ہے ''(لاضرورۃ ذاتی'' کی تعریف آگے آئے گی) ''لا دوام ذاتی'' کا معنی مطابقی ہے ''دوام نہ ہونا'' یعنی اس سے پہلے والے قضیہ میں جو نسبت (ایجابی، سلبی) ذکر کی گئی ہے وہ اس وقت تک دائمی نہیں جب تک ذات موضوع موجود ہے تو جب نسبت مذکورہ دائمی نہ ہوئی تو لازماً اس نسبت کی نقیض تینوں زمانوں میں سے ایک زمانہ میں ہوگی، ورنہ تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا۔ بالفعل نسبت کے تحقق کا حکم ہو ''احد الازمنہ الثلاثۃ'' میں تو یہ مطلقہ عامہ ہی تو ہوتا ہے تو یہ اشارہ مطلقہ عامہ کی طرف ہوگا اور مطلقہ عامہ لا دوام ذاتی کا معنی التزامی ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ شارح نے ''اشارہ'' کا لفظ استعمال کیا ہے یعنی یہ نہیں کہا کہ ''لا دوام ذاتی'' کے معنی ایک دم مطلقہ عامہ کے ہیں، ہاں لاضرورۃ ذاتی (جس کی تعریف آگے آرہی ہے) کے چونکہ معنی بعینہ ممکنہ عامہ کے ہیں، اسلئے وہاں ''اشارۃ'' کا لفظ ذکر نہیں کیا بہر حال اگر موجبہ کو ''لا دوام ذاتی'' کے ساتھ مقید کیا گیا ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ ایجاب دائمی نہیں ہے اور جب ایجاب دائمی نہیں تو سلب ''أحد الازمنہ'' میں ہوگا اسی وجہ سے لا دوام کے بعد سالبہ مطلقہ عامہ نکالا جائیگا اور اگر اصل قیضہ سالبہ ہے تو پھر ''لا دوام ذاتی'' کے بعد موجبہ مطلقہ عامہ نکالا جائیگا کیونکہ اس صورۃ میں مطلب یہ ہوگا کہ اصل قضیہ میں جو نسبت کا سلب ہے وہ ذات کے اعتبار سے دائمی نہیں اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ نسبت کا اثبات ''احد الازمنہ'' میں ہوگا اور یہی موجبہ مطلقہ عامہ ہے۔

لا دوام ذاتی کے معنی سمجھنے کے بعد اب جاننا چاہیئے کہ بسائط میں قضیہ مشروط عامہ، عرفیہ عامہ، وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ و مطلقہ کو اگر ہم لا دوام ذاتی (جو کہ مطلقہ عامہ پر مشتمل ہے) سے مقید کریں تو چار قضیے تو یہی حاصل ہوں گے یعنی ''مشروط خاصہ' عرفیہ خاصہ' وقتیہ اور منتشرہ (وجود یہ لاضروریہ جو قید (لا دوام ذاتی) کے تحت ہے آگے آئیگا) چنانچہ لا دوام ذاتی کے تحت مرکبات میں سے پانچ قضیے ہو جائیں گے اب اس کی تفصیل ملاحظہ فرمائیں:

مشروطہ خاصہ: یعنی مشروط عامہ مقید بقید لا دوام ذاتی اس قضیے کا جزء اول مشروط عامہ ہے اور جزء ثانی مطلقہ ہے۔ یہ قضیہ حالت ایجاب میں موجبہ مشروطہ عامہ اور سالبہ مطلقہ

عامہ سے مرکب ہوتا ہے اور حالت سلب میں سالبہ مشروط عامہ اور موجبہ مطلقہ عامہ سے مرکب ہوتا ہے ایجاب کی مثال جیسے ''كل كاتب متحرك الاصابع بالضروة مادام كاتبالا دائماً ''یعنی'' لاشئی من الكاتب بمتحرك الاصابع بالفعل ''سلب کی مثالُ لاشئی من الكاتب بساكن الاصابع مادام كاتباً لا دائماً ''یعنی'' كل كاتب ساكن الاصابع بالفعل''

عرفیہ خاصہ: یعنی عرفیہ عامہ مقید بہ لا دوام ذاتی، اس قضیے کا جزء اول عرفیہ عامہ ہے اور جزء ثانی مطلقہ عامہ، یہ قضیہ حالت ایجاب میں موجبہ عرفیہ عامہ اور سالبہ مطلقہ عامہ سے مرکب ہوتا ہے اور حالتِ سلب میں سالبہ عرفیہ عامہ اور موجبہ مطلقہ عامہ سے، ایجاب کی مثال جیسے'' كل كاتب متحرك الاصابع دائماً مادام كاتباً لا دائماً ''یعنی''لاشئی من الكاتب بمتحرك الاصابع بالفعل ''سلب کی مثال جیسے'' بالدوام لاشئی من الكاتب بساكن الاصابع مادام كاتبا لا دائماً ای كل كاتب ساكن الاصابع بالفعل''

فائدہ نمبر۱: شارح نے یہاں سالبہ کی مثال دی اور مشروط خاصہ میں موجبہ کی' تا کہ ہر دوقضیوں کی مثال سے یہ امر محقق ہو جائے کہ''لا دوام'' سے جو مطلقہ عامہ نکلے گا وہ جزء اول کا کیف میں مخالف ہوگا' خواہ جزء اول ایجاب ہو یا سلب۔

فائدہ نمبر۲: خاصتین (مشروطہ وعرفیہ خاصہ) میں وصف موضوع کا وصفِ مفارق ہونا ضروری ہے۔ یعنی وصفِ موضوع ایسا موضوع ہو، جوذاتِ موضوع سے جدا بھی ہوجاتا ہے'اس لئے کہ اگر وصفِ موضوع' وصفِ مفارق نہ ہو بلکہ وصفِ لازم ہوتو وصف محمول ذات موضوع کیلئے دائم ہو جائے گا' کیونکہ وصفِ محمول کا دوام وصف موضوع کے دوام سے ہے'تو جب وصفِ محمول ذات موضوع کے لئے دائم ہو جائے گا تو لا دوام کی قید باعث اجتماع نقیضین ہو جائے گی۔

وقتیہ: یعنی وقتیہ مطلقہ مقید بقید لا دوام ذاتی۔ اس قضیہ کا جزء اول وقتیہ مطلقہ ہے اور جزء ثانی مطلقہ عامہ۔ یہ قضیہ حالت ایجاب میں موجبہ وقتیہ مطلقہ اور سالب مطلقہ عامہ سے مرکب ہوتا

ہے اور حالتِ سلب میں سالبہ وقتیہ مطلقہ اور موجبہ مطلقہ عامہ سے ایجاب میں جیسے "کل قمر منخسف بالضرورة وقت حيلوله الارض بينه وبين الشمس لا دائماً" یعنی "لا شئی من القمر بمنخسف بالفعل" "سلب میں" لا شئی من القمر بمنخسف بالضرورة وقت التربيع لا دائماً" یعنی "كل قمر منخسف بالفعل"۔

منتشرة:

یعنی منتشرہ مطلقہ، مقید بلا دوام ذاتی۔ اس قضیہ کا جزء اول منتشرہ مطلقہ اور جزء ثانی مطلقہ عامہ ہے۔ یہ قضیہ حالتِ ایجاب میں موجبہ منتشرہ مطلقہ اور سالبہ مطلقہ عامہ سے مرکب ہوتا ہے اور حالت سلب میں سالبہ منتشرہ مطلقہ اور موجبہ مطلقہ عامہ سے۔ جیسے "كل انسان متنفس بالضرورة وقتا ما لا دائماً" "یعنی" لا شئی من الانسان بمتنفس بالفعل "" "لا شئی من الانسان بمتنفس بالضرورة وقتا ما دائماً" "یعنی" كل انسان متنفس بالفعل"

وجه تسمیه: "لماقيدت" سے شارح وجہ تسمیہ یوں بیان کرتے ہیں کہ جب وقتیہ مطلقہ و منتشرہ مطلقہ کو لا دوام ذاتی سے مقید کیا، تو ان دونوں کے نام سے "مطلقہ" کو حذف کر کے پہلے کا نام "وقتیہ" اور دوسرے کا نام "منتشرہ" رکھا گیا۔ اب یہاں سوال ہوتا ہے کہ پہلے کا نام وقتیہ مقیدہ اور دوسرے کا نام ۔۔۔ منتشرہ مقیدہ کیوں نہ رکھا گیا۔۔۔؟

جواب یہ ہے کہ جب "مطلق" بغیر تقیید کے حاصل ہے اور اس کے ساتھ اختصار بھی اسی میں ہے، تو پھر ان دونوں کو "مقیدہ" کے ساتھ مقید کرنے کی ضرورت نہیں۔

وقد تقيد المطلقة العامة باللاضرورة الذاتية فتسمى الوجودية اللاضرورية

اور کبھی مطلقہ عامہ لاضرورت ذاتیہ کے ساتھ مقید ہوتا ہے
پس اس کا نام وجودیہ لاضروریہ رکھا جاتا ہے

قوله باللا ضرورة الذاتية الخ

"لا ضرورة ذاتی" کا معنی یہ ہے کہ اصل قضیہ میں (قضیہ موجبہ ہو یا سالبہ) جو

نسبت مذکور ہے وہ ذات موضوع کیلئے ضروری نہیں جب تک کہ ذات موضوع موجود ہو، بلکہ اس کے خلاف بھی ہوسکتا ہے اور نسبت مذکور کے خلاف ہوسکنا امکان ذاتی ہے اور یہی تو بعینہ قضیہ عامہ کا مفہوم ہے جیسے'' کل انسان متنفسٌ بالفعل لا بالضرورۃ ''اس میں پہلا قضیہ مطلقہ عامہ موجبہ ہے اور'' لاضرورۃ '' کا مطلب یہ ہے کہ پہلے والے قضیہ میں جو نسبت مذکور ہوتی ہے یعنی تنفس انسان وہ ضروری نہیں، جب یہ ضروری نہ ہوا تو گویا'' سلب الضرورۃ عن الاصل ''ہوا، جب وہ نسبت ضروری نہیں تو اسکی نقیض کا امکان ہوگا یعنی'' لاشئی من الانسان بمتنفسٍ، بالامکان العام ''سالبہ ممکنہ عامہ ہی ہوگا، کیونکہ یہاں اصل یعنی'' تنفس انسان '' کا ہونا جانب مخالف ہے نقیض کا' اور امکان عام کا معنی ہے'' سلب الضرورۃ عن الجانب المخالف ''لہٰذا مفاد'' لاضرورت ذاتی '' کا قضیہ ممکنہ عامہ ہے جو اصل معنی اب ہوگا'' انسان کا متنفس ہونا ضروری نہیں'' لہٰذا مفاد لاضرورت ذاتی کا، قضیہ ممکنہ عامہ ہے جو اصل کے ساتھ کیف (ایجاب وسلب) میں مخالف اور کم (کلیت اور جزئیت) میں موافق ہوگا'' لان معنی المطلقه الخ '' سے شارح نے وجودیہ لاضروریہ کی وجہ تسمیہ بیان کی ہے چنانچہ شارح کہتے ہیں کہ وجودیہ اس قضیہ کو اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ مطلقہ عامہ پر مشتمل ہے اور مطلقہ عامہ میں فعلیت نسبت اور وجود نسبت کسی نہ کسی وقت میں ہوتا ہے اس وجہ سے اس کا نام'' وجودیہ'' رکھ دیا اور چونکہ'' لاضرورت'' پر شامل ہے اس وجہ سے لاضروریہ نام رکھ دیا۔

أو باللا م دوام الذاتی فتسمی الوجودیة اللادائمة

اور لادوام ذاتی کے ساتھ مقید ہوتا ہے پس اس کا نام وجودیہ لادائمہ رکھا جاتا ہے

قوله أو باللادوام الذاتی انماقیدٌ الخ

پہلی بات: پہلی بات تو یہ ہے کہ شارح کا قول'' او باللادوام الذاتی '' کا عطف'' باللاضرورۃ '' پر ہو رہا ہے'' ای المطلقه العامة قدتکون مقیدة باللاضرورۃ وتسمی الوجودیة اللا ضروریة وقد تکون مقیدة باللادوام الذاتی

وتسمی الوجودیۃ اللادائمہ''

قولہ انما قیدّ الخ

اس سے قبل جہاں جہاں''لادوام'' کا ذکر آیا ہے تمام صورتوں میں مصنف نے''لادوام'' کوذاتی کے ساتھ مقید کیا ہے''لادوام وصفی'' کے ساتھ مقید نہیں کیا ہے اسلئے کہ عامتین(مشروط عامہ،عرفیہ عامہ) میں پہلے سے دوام وصفی ہوتا ہے اب اگراس کو''لادوام وصفی'' کے ساتھ مقید کردیا جائے،تو اس میں اجتماع نقیضین لازم آئے گا کہ ایک جزء وصف کے اعتبار سے دائمی اور غیر دائمی دونوں ہوں باقی عرفیہ عامہ اور مشروط عامہ میں دوام وصفی اس طرح ہے کہ عرفیہ عامہ میں تو اشکال نہیں کیونکہ اس کی تعریف میں''مادام الوصف'' کا لفظ موجود ہے البتہ مشروط عامہ میں ضرورت وصفی ہوتی ہے جو دوام وصفی سے اخص ہے اور اخص کے ضمن میں اعم کا ہونا تو مسلم قاعدہ ہے لہٰذا مشروط عامہ میں بھی دوام وصفی پایا گیا'' نعم یمکن الخ ''یعنی'' وقتیتان مطلقتان ''(وقتیہ مطلقہ منتشرہ مطلقہ) کو جیسے''لادوام ذاتی'' کے ساتھ مقید کرنا درست ہے کمامرّ مثالہ ایسے ہی ان دونوں کو لادوام وصفی کے ساتھ مقید کرنے میں کوئی منافات لازم نہیں آتی،لیکن یہ ترکیب مناطقہ کے نزدیک معتبر نہیں۔

قولہ واعلم أنہ کمایصح الخ

شارح کی غرض اس کلام سے قضایا بسیطہ میں سے جس کو جس جہت کے ساتھ مقید کیا جاتا ہے اسکی تفصیل ہے۔حاصل یہ کہ بعض قیود صحیح ہیں،لیکن معتبر نہیں اور بعض صحیح بھی نہیں اور معتبر بھی نہیں اور بعض قیود صحیح بھی ہیں اور معتبر بھی،چنانچہ شارح کہتے ہیں کہ ان چار قضیوں(مشروط عامہ'عرفیہ عامہ'وقتیہ مطلقہ'منتشرہ مطلقہ) کی تقیید،جیسا کہ لادوام ذاتی کے ساتھ صحیح ہے اسی طرح لاضرورت ذاتی کے ساتھ بھی صحیح ہے۔اسی طرح انہیں قضایا اربعہ(عامتان وقتیتان) کی تقیید لادوام وصفی اور لاضرورت وصفیہ کے ساتھ بھی کرلیں'پس سب احتمالات جو قضایا اربعہ(مشروط عامہ'عرفیہ عامہ'وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ) کو چاروں قیودات(لادوام ذاتی'لادوام وصفی'لاضرورت ذاتی'لاضرورت وصفی) کے ساتھ ضرب دینے سے حاصل ہوئے ہیں وہ کل سولہ ہیں'لیکن ان سولہ میں سے تین احتمال عندالعقل صحیح نہیں۔

الاحتمالات غیر الصحیحة:

(۱)......ایک یہ کہ مشروطہ عامہ کو لادوام وصفی کے ساتھ مقید کریں۔

(۲)......دوسرے عرفیہ کو لادوام وصفی کے ساتھ مقید کریں، کیونکہ ان احتمالوں میں اجتماع نقیضین لازم آتا ہے۔ کما مرّ۔

(۳)......تیسرے یہ کہ مشروطہ عامہ کو لاضرورت وصفی کے ساتھ مقید کریں، کیونکہ اس صورت میں بھی اجتماع نقیضین لازم آتا ہے۔

الاحتمالات الصحیحة المعتبرة:

(صحیحہ کا مفہوم تو واضح ہوا ہے، معتبرہ کا معنی ہے کہ مناطقہ نے اپنی کتابوں میں ان کا اعتبار کیا ہو، اس سے غیر معتبرہ کا مفہوم بھی واضح ہوا) اور چار احتمالات ان سولہ میں سے صحیح و معتبر ہیں، یعنی عامتین و وقتین مطلقتین کا لادوام ذاتی کے ساتھ مقید کرنا، اور یہ وہی ہیں جن کو مصنفؒ نے متن میں ذکر کیا ہے۔ اور باقی نو احتمالات ان سولہ میں سے صحیح ہیں، لیکن اس فن میں معتبر نہیں اور وہ یہ ہیں:

احتمالات الصحیحة غیر المعتبرة

عامتین و وقتین مطلقتین کو لاضرورت ذاتی کے ساتھ مقید کرنا، اور وقتین کو لادوام وصفی کے ساتھ مقید کرنا اور وقتین اور عرفیہ عامہ کو لاضرورت وصفی کے ساتھ مقید کرنا، غرض یہ کہ نو احتمالات صحیح تو ہیں لیکن معتبر نہیں۔

قوله واعلم ایضاً الخ

یعنی قضیہ مطلقہ عامہ کو جیسے لاضرورۃ ذاتیہ اور لادوام ذاتی کے ساتھ مقید کرنا درست ہے، ایسے ہی لاضرورۃ وصفیہ اور لادوام وصفی کے ساتھ مقید کرنا درست ہے۔ پس یہ چار احتمالات ہیں جن میں سے فقط اول کے دو احتمال معتبر ہیں اور دو غیر معتبر نیز ممکنہ کو باعتبار العقل ان چار قیدوں کے ساتھ مقید کر سکتے ہیں اور یہ چار احتمال ہوئے، لیکن ان میں سے فقط ایک احتمال معتبر ہے اور وہ یہ کہ ممکنہ عامہ کو لاضرورت ذاتی کے ساتھ مقید کیا جائے۔ باقی تین احتمال غیر معتبر ہیں۔

تنبیہ: شارح نے کل ۲۴، احتمالات بیان کئے ہیں (حالانکہ بقول شارح ترکیب ان میں بھی منحصر نہیں، کیونکہ بحث عکس میں، مزید بسائط حینیہ مطلقہ، حینیہ لادائمہ اور عرفیہ دائمہ فی البعض کا بھی ذکر ہے، اگر ان کو "لا دوام ذاتی" قیود وغیرہ کے ساتھ مقید کریں، تو مزید مرکبات بھی بن

سکتے ہیں) لیکن شارح "ضروریہ مطلقہ و دائمہ مطلقہ کو ""لاضرورۃ ذاتی ولاضرورۃ وصفی "وغیرہ کی قیود کے ساتھ مقید کرنے کی وضاحت نہیں کی، اس لئے کہ شارح کی غرض ان کو بیان کرنا ہے جن کی طرف متن میں اشارہ ہوا ہے حالانکہ ضروریہ مطلقہ و دائمہ مطلقہ کے مقید کرنے کا متن میں بھی کچھ ذکر نہیں۔

ذیل میں دونوں (ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ) کی تقید کا لحاظ کرتے ہوئے نقشہ دیا جارہا ہے جن میں پچھلے چوبیس احتمالات کے ساتھ یہ آٹھ احتمالات بھی ملائے جاتے ہیں، جس سے کل ۳۲، احتمالات بنیں گے۔ ان سب میں آٹھ احتمالات صحیح معتبر، اور سولہ صحیح غیر معتبر اور آٹھ غیر صحیح ہیں۔ نقشہ میں "ص" سے صحیح "غ" سے غیر صحیح اور "میم" سے معتبر کی طرف اشارہ ہے۔

۳۲ احتمالات کا نقشہ

اسمائے بسائط	لاضرورت ذاتی	لاضرورت وصفی	لادوام ذاتی	لادوام وصفی
ضروریہ مطلقہ	غ ص	غ ص	غ ص	غ ص
مشروطہ عامہ	ص غیر معتبر	غ ص	ص م	غ ص
وقتیہ مطلقہ	ص غ	ص غ	ص م	ص غ
منتشرہ مطلقہ	ص غ	ص غ	ص م	ص غ
دائمہ مطلقہ	ص غ	ص غ	غ ص	ص غ
عرفیہ عامہ	ص غ	ص غ	ص م	غ ص
مطلقہ عامہ	ص م	ص غ	ص م	ص غ
ممکنہ عامہ	ص م	ص غ	ص غ	ص غ

قوله الوجوديه اللا دائمه هى المطلقة العامه الخ

جن میں دو مطلقہ عامہ ہو اس سے وجودیہ لا دائمہ مرکب ہوتا ہے اب اگر ان میں سے پہلا مطلقہ عامہ موجبہ ہو تو پورا قضیہ وجودیہ لا دائمہ موجبہ ہوگا اور اگر پہلا مطلقہ عامہ سالبہ ہو تو پورا قضیہ وجودیہ لا دائمہ سالبہ ہوگا۔

> وقد تقيد الممكنة العامة باللاضرورة من الجانب الموافق فتسمّى الممكنة الخاصة وهذه مركبات لان اللادوام اشارةٌ الى مطلقة عامة واللاضرورة الى ممكنه عامة مخالفتي الكيفية وموافقتي الكمية لما قيدبهما

اور کبھی ممکنہ عامہ لاضرورت جانب موافق کے ساتھ مقید کیا جاتا ہے، پس اس کا نام ممکنہ خاصہ رکھا جاتا ہے اور یہ سب مرکبات ہیں کیونکہ لا دوام، مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ ہے اور ''لا ضرورت'' ممکنہ عامہ کی طرف جو کیفیت میں مخالف اور کمیت میں موافق ہیں اس قضیے کے جو ان دونوں کے ساتھ مقید ہے

قوله باللاضرورة من الجانب الموافق الخ

یعنی اس سے قبل بسائط میں ایک ممکنہ عامہ گذرا ہے، جس میں سلب الضرورۃ عن الجانب المخالف ہوتا ہے اب اسی بسیطہ سے ہم مرکبہ بنائیں گے وہ اس طرح کہ ممکنہ عامہ میں جس طرح اس کی جانب ضروری نہ ہونے کا حکم ہوتا ہے ٹھیک اسی طرح اس کی جانب موافق ضروری نہ ہونے کا اگر حکم بھی ہو جائے، اس طرح ممکنہ کی جانبین (جانب مخالف و جانب موافق) سے ضرورت کی نفی ہو جائیگی اور یہی ممکنہ خاصہ ہے۔ چنانچہ یہی ممکنہ خاصہ دو ممکنہ عامہ سے مرکب ہوتا ہے (ایک موجبہ اور ایک سالبہ سے) کیونکہ جانب مخالف سے سلب ضرورت کی صورت میں جانب موافق کا امکان ثابت ہوگا اور جانب موافق سے سلب کی صورۃ میں جانب مخالف کا امکان ثابت ہوگا پس '' كل انسان كاتب بالامكان الخاص '' کے معنی یہ ہیں کہ انسان کے ہر فرد کا، کاتب ہونا ضروری نہیں، تو اس سے سالبہ ممکنہ عامہ حاصل ہوا یعنی '' لاشئی من الانسان بكاتب بالامكان العام '' اور کاتب نہ ہونا یہ بھی ضروری نہیں، تو اس سے موجبہ ممکنہ عامہ حاصل ہوا، یعنی '' كل انسان كاتب بالامكان العام ''

فصل: الشرطية متصلة إن حكم فيها بثبوت نسبة على تقدير أخرى أو نفيها لزومية إن كان ذلك بعلاقة وإلّا فاتفاقية

شرطیہ متصلہ ہے کہ اگر اس میں یہ حکم کیا جائے کہ ایک نسبت دوسری نسبت کی تقدیر پر ثابت ہے، یا منفی ہے لزومیہ اگر یہ (ثبوت یا نفی) علاقے کے ساتھ ہو ورنہ اتفاقیہ اور منفصلہ ہے

قوله على تقدير أخرى الخ مصنفؒ نے اولاً قضیہ کی دو قسمیں بتائی تھیں:

(۱)۔۔۔حملیہ (۲)۔۔۔شرطیہ

پھر حملیہ کی تعریف اور اقسام ذکر کئے اور اسی کے ذیل میں موجہات بھی آ گئے اب یہاں سے قضیہ شرطیہ کا آغاز کر رہے ہیں ،شرطیہ کی ایک تعریف تو سلبی ہے یعنی جو حملیہ کی طرح نہ ہو یعنی شرطیہ وہ ہے کہ جس میں ثبوت'' الشئی للشئی یانفی الشئی عن الشئی '' کا حکم نہ ہو اب ایجابی تعریف سنئے قضیہ شرطیہ وہ قضیہ ہے جس میں دو باتوں میں سے کوئی ایک پائی جاتی ہو (الف) یا تو ایک نسبت کے ثبوت کی تقدیر پر دوسری نسبت کا ثبوت یا نفی ہو (ب) یا قضیہ میں دو چیزوں کے درمیان تضاد (تنافی) یا عدم تضاد (عدم تنافی) کا حکم ہو۔ شرطیہ کی پھر دو قسمیں ہیں: (۱)۔۔۔شرطیہ متصلہ (۲)۔۔۔شرطیہ منفصلہ

شرطیہ متصلہ کی پھر دو صورتیں ہیں:

(۱) شرطیہ متصلہ موجبہ:

یہ وہ شرطیہ متصلہ ہے، جس میں دو نسبتوں کے اتصال کا حکم ہو یعنی یہ حکم ہو کہ ایک نسبت (جو تالی میں ہو) دوسری نسبت (جو مقدم میں ہو) کے ثبوت کی تقدیر پر ثابت ہے۔

(۲) شرطیہ متصلہ سالبہ:

یہ وہ شرطیہ ہے جس میں دو نسبتوں کے سلب اتصال کا حکم ہو یعنی ایک نسبت (جو تالی میں ہو) دوسری نسبت (جو کہ مقدم میں ہو) کے ثبوت کی تقدیر پر منفی ہے۔ یہاں پر سمجھنا ضروری ہے کہ شرطیہ میں ایجاب وسلب کا مدار طرفین کے ایجاب وسلب پر نہیں بلکہ نسبت وحکم کے ایجاب وسلب پر ہے اگر نسبت وحکم میں ایجاب ہو اگر چہ طرفین قضیہ سلب پر مشتمل ہو تو موجبہ کہلائے گا اور اگر نسبت وحکم میں سلب ہو (اگر چہ طرفین قضیہ ایجاب پر مشتمل ہو) تو وہ سالبہ کہلائے گا پھر موجبہ وسالبہ میں دونوں نسبتیں عام ہیں اس سے کہ دونوں ایجابیہ ہوں یا دونوں سلبیہ ہوں یا ایک ایجابیہ ہو اور دوسری سلبیہ۔ ہر ایک کی مثال بہ ترتیب یہ ہے۔

موجبہ متصلہ کی مثالیں

(۱)۔۔۔کلما کانت الشمس طالعة کان النهار موجودا:

(اس میں یہ حکم ہے کہ النہار موجود کی نسبت ثابت ہے جس تقدیر پر الشمس

طالعة کی نسبت ثابت ہے یعنی اس میں یہ حکم ہے کہ دن موجود ہوگا جس وقت آفتاب طلوع ہوگا۔ اوراس میں دونوں نسبتیں ایجابیہ ہیں)۔

(۲)...کلمالم یکن زید حیواناً لم یکن انساناً:

(اس میں یہ حکم ہے کہ" لم یکن انساناً " کی نسبت ثابت ہے جس تقدیر پر" لم یکن زید حیواناً " کی تقدیر ثابت ہے۔ اوراس میں دونوں نسبتیں سلبیہ ہیں)۔

(۳)...کلما کانت الشمس طالعة لم یکن اللیل موجوداً:

(اس میں یہ حکم ہے کہ" لم لکن الیل موجودا " کی نسبت سلبیہ ہے اور دوسری ایجابیہ)۔

(۴)...کلمالم تکن الشمس طالعة کان اللیل موجودا:

اس میں یہ حکم ہے کہ اللیل موجود کی نسبت ثابت ہے جس تقدیر پر" لم تکن الشمس طالعة " کی نسبت ثابت ہے اوراس میں پہلی نسبت ایجابیہ اور دوسری سلبیہ)۔

سالبہ متصلہ کی مثالیں

(۱)...لیس البتة کلما کانت الشمس طالعة کان اللیل موجوداً:

(اس میں یہ حکم ہے کہ اللیل موجود کی نسبت منفی یعنی غیر ثابت ہے، جس تقدیر پر "الشمس طالعه " کی نسبت ثابت ہے۔ یعنی اس میں یہ حکم ہے کہ رات موجود نہ ہوگی جس صورت میں آفتاب طلوع ہوگا۔ اوراس میں دونوں نسبتیں ایجابیہ ہیں)۔

(۲)...لیس البته کلما لم تکن الشمس طالعة لم یکن اللیل موجوداً:

(اس میں یہ حکم ہے کہ لم یکن اللیل موجوداً کی نسبت منفی ہے جس تقدیر پر لم تکن الشمس طالعة کی نسبت ثابت ہے۔ اوراس میں دونوں نسبتیں سلبیہ ہیں)۔

(۳)... لیس البتته کلما کانت الشمس طالعة لم یکن اللیل موجوداً:

(اس میں یہ حکم ہے کہ" لم یکن اللیل موجوداً " کی نسبت منفی ہے جس تقدیر پر الشمس طالعة کی نسبت ثابت ہے اس میں پہلی نسبت سلبیہ اور دوسری ایجابیہ ہے)۔

(۴)...لیس البتته کلمالم تکن الشمس طالعة فالنهار موجودا:

(اس میں یہ حکم ہے کہ النہار موجود کی نسبت منفی ہے جس تقدیر پر لم تکن

الشمس طالعة کی نسبت ثابت ہے اس میں پہلی نسبت ایجابیہ ہے اور دوسری سلبیہ)۔

متصلہ کی دو قسمیں ہیں: (۱)۔۔۔لزومیہ (۲)۔۔۔اتفاقیہ

(دونوں کی تعریف سے قبل "علاقہ" کی تعریف ضروری ہے علاقہ وہ امر ہے جس کے سبب سے مقدم وتالی میں لزوم کی نسبت پیدا ہو جائے علاقہ کی دو قسمیں ہیں (الف) علاقہ علّیت (ب) علاقہ تضایف (الف) علاقہ علیت پھر تین طرح پر ہوتا ہے۔

(۱) مقدم تالی کی علت ہو جیسے "کلما کانت الشمس طالعة کان النهار موجوداً"

(۲) تالی مقدم کی علت ہو جیسے "کلما کان النهار موجوداً کانت الشمس طالعة"۔

(۳) مقدم وتالی دونوں کسی تیسری چیز کے معلول ہوں جیسے "کلما کان النهار موجوداً کان العالم مضیئاً" یہاں "وجود نهار" اور "إضاءت عالم" دونوں طلوع شمس کے معلول ہیں۔

(ب) علاقہ تضایف: اس علاقہ کا مطلب یہ ہے کہ مقدم اور تالی میں سے ہر ایک دوسرے پر موقوف ہو۔ جیسے "ان کان زیدٌ اباً لعمرو کان عمرو ابناً له"۔

لزومیہ موجبہ وہ قضیہ ہے جس میں اتصال کا حکم علاقہ کے ساتھ ہو جس کی مثالیں گزریں اور لزومیہ سالبہ وہ قضیہ ہے جس میں حکم لگایا جائے کہ اس میں اتصال علاقہ کے ساتھ نہیں خواہ اتصال ہی نہ ہو یا اتصال ہو، لیکن علاقہ کے ساتھ نہ ہو پہلے کی مثال جیسے "لیس البتتة کلما کانت الشمس طعالعة فالنهار موجودٌ" اس میں طلوع شمس اور وجود لیل کے درمیان اتصال ہی نہیں دوسرے کی مثال جیسے "لیس البتته کلما کان الإنسان ناطقاً فالحمار نـاهق" اس میں اگرچہ اتصال ہے، لیکن ان کے درمیان کوئی علاقہ نہیں یعنی ان میں کوئی کسی کیلئے علت نہیں اور نہ ان کیلئے کوئی تیسری چیز علت ہے اور نہ اس میں علاقہ تضایف ہے۔

اتـفـاقیة: وہ متصلہ ہے جس میں اتصال بدون علاقہ کا حکم ہو (اتصال بدون علاقہ کو اتصال اتفاقی کہتے ہیں) یعنی اتفاقیہ وہ متصلہ ہے جس میں اتصال اتفاقی یا سلب اتصال اتفاقی کا حکم ہو پہلی صورت میں اتفاقیہ موجبہ ہے اور دوسری صورت میں سالبہ۔

موجبہ اتفاقیہ کی مثال: کلما کان الانسان ناطقاً فالحمار ناهق ان دونوں کے درمیان

کوئی ایسا تعلق نہیں ہے کہ اگر انسان ناطق ہو تو گدھا ضرور ناھق ہو بلکہ اتفاق کی بات ہے۔
سالبہ اتفاقیہ کی مثال: لیس البتتة کلما کان الانسان ناطقاً کان الفرس ناھقاً۔ اس میں انسان کے ناطق اور فرس کے ناھق ہونے کے درمیان اتصال کا سلب ہے کیونکہ فرس ناھق نہیں ہوتا گدھا ہوتا ہے، اسلئے ناطقیت انسان اور ناھقیت فرس کے درمیان کوئی اتصال نہیں۔

ومنفصلة إن حكم فيها بتنافي النسبتين أو لا تنافيها صدقاً وكذباً وهي الحقيقية صدقاً فقط فمانعة الجمع أوكذباً فقط فمانعة الخلو

اگر اس میں یہ حکم کیا جائے کہ دو نسبتیں متنافی یا غیر متنافی ہیں صدق اور کذب دونوں میں اور یہ حقیقیہ ہے یا فقط صدق میں، پس مانعۃ الجمع ہے فقط کذب میں پس مانعۃ الخلو ہے

منفصلہ کی تین قسمیں ہیں: (۱)۔۔۔حقیقیہ (۲)۔۔۔مانعۃ الجمع (۳)۔۔۔مانعۃ الخلو
پہلی بات یہاں یہ سمجھے کہ یہاں صدق کے معنی ہیں، دونوں نسبتوں کا جمع ہونا اور کذب کے معنی ہیں دونوں نسبتوں کا اٹھ جانا۔

دوسری بات یہ ہے کہ ایک ہے تنا فی فی الصدق دوسرا تنافی فی الکذب تیسرا ہے لا تنا فی فی الصدق اور چوتھا ہے لا تنا فی فی الکذب۔
تنافی صدق: میں یہ ہے کہ دونوں نسبتیں ایک ساتھ جمع نہ ہو سکیں۔
تنافی کذب: میں یہ ہے کہ دونوں نسبتیں ایک ساتھ نہ اٹھ سکیں۔
لاتنافی صدق: میں یہ ہے کہ یہ دونوں نسبتیں ایک ساتھ جمع ہو سکیں۔
لاتنافی کذب: میں یہ ہے کہ دونوں نسبتیں ایک ساتھ اُٹھ سکیں۔

قوله بتنافي النسبتين الخ

شرطیہ متصلہ کے بعد شرطیہ منفصلہ کا بیان ہے شرطیہ منفصلہ ایسا قضیہ ہے کہ جس میں نسبتوں کے درمیان تنافی یا لاتنافی کا حکم ہو، اگر تنافی کا حکم ہے تو منفصلہ موجبہ ہے اور اگر عدم تنافی کا حکم ہو تو سالبہ ہے، یہاں بھی موجبہ اور سالبہ کا مدار مقدم اور تالی کے ثبوتی اور سلبی ہونے

پر نہیں، بلکہ ان کے درمیان منافات ہونے اور نہ ہونے پر ہے چنانچہ منفصلہ موجبہ میں کبھی دونوں نسبتیں ثبوتی ہوتی ہیں جیسے " هذا العدد إما زوج أو فردٌ " یا سلبی ہوتی ہیں جیسے " هذا الشئی اما لا شجرٌ واما لا حجر " یا ایک ثبوتی اور دوسرا سلبی ہوتی ہیں جیسے " هذا الشئی اما حجرٌ واما ليس بحجر " ان سب مثالوں میں تنافی کا حکم ہے موجبہ منفصلہ کی مثال " ليس البتة اما ان يكون هذا العدد زوجاً او منقسم بمتساويين " دونوں باتوں میں کوئی تنافی نہیں چار کا عدد جفت بھی ہے اور مساوی تقسیم ہونے والا پھر منفصلہ کی تین قسمیں ہیں۔ حقیقیہ، مانعة الجمع اور مانعة الخلو۔

اب منفصلہ حقیقیہ کی تعریف:

اگر قضیتین میں تنافی کا حکم صدق وکذب دونوں میں ہو (یعنی دونوں نہ مجتمع ہو سکیں اور نہ ہی مرتفع ہو سکیں، بلکہ ان دونوں میں سے کوئی ایک ضرور صادق ہو) تو اسے منفصلہ موجبہ حقیقیہ کہتے ہیں اور قضیتین میں لاتنافی کا حکم صدق وکذب دونوں ہو ایک ساتھ (یعنی دونوں جمع ہو سکتے ہوں اور دونوں اُٹھ بھی سکتے ہوں) تو اسے منفصلہ حقیقیہ سالبہ کہتے ہیں:

مثال موجبہ:" إمّا ان يكون هذا العدد زوجاً أو فرداً " (اس میں عدد معین کی طرف زوج وفرد کی نسبت کی گئی ہے اور حکم یہ ہے کہ ان دونوں نسبتوں میں تنافی صدق وکذب ہے یعنی اس عدد پر زوج وفرد ایک ساتھ صادق نہیں ہو سکتے اور نہ ہی کاذب بلکہ صرف ایک صادق اور ایک کاذب یعنی اگر وہ عدد زوج ہوگا تو فرد نہ ہوگا اور اگر فرد ہوگا تو زوج نہ ہوگا)۔

سالبہ کی مثال:" ليس البتة إمّا أن يكون هذا العدد زوجاً أو منقسماً بمتساويين " (اس میں یہ حکم ہے کہ لاتنافی صدق وکذب دونوں میں ہے یعنی ایک عدد معین پر زوج اور منقسم بمتساویین ایک ساتھ صادق ہو سکتے ہیں (جیسے چار کا عدد) اور ایک ساتھ کاذب (جیسے تین)۔

وجہ تسمیہ: قضیہ کا نام موجبہ کا لحاظ کر کے رکھا ہے، چونکہ اس منفصلہ میں حالت ایجاب میں دونوں نسبتوں میں حکم تنافی، صدق وکذب دونوں میں ہوتا ہے اس وجہ سے تنافی حقیقی ہو کر اس قضیہ کو حقیقیہ کہتے ہیں۔

مانعۃ الجمع: وہ منفصلہ ہے کہ جس میں یہ حکم ہو کہ تنافی یا لا تنافی فقط صدق میں ہے۔

موجبہ کی مثال: ''إمّا أن يكون هذا الشئي شجراً أوحجراً'' (اس میں یہ حکم ہے کہ تنافی فقط صدق میں ہے، کیونکہ ایک شئ معین پر شجر و حجر ایک ساتھ صادق نہیں ہوسکتے اور تنافی کذب میں نہیں' کیونکہ ممکن ہے کہ وہ شئ نہ شجر ہو اور نہ حجر، بلکہ حیوان ہو)۔

سالبہ کی مثال: ''ليس البتة إمّا أن يكون هذا الانسان حيواناً أوأسود''

(اس میں یہ حکم ہے کہ لا تنافی فقط صدق میں ہے' کیونکہ انسان معین پر حیوان واسود دونوں صادق ہوسکتے ہیں' اور لا تنافی کذب میں' نہیں کیونکہ حیوان کا کاذب ہونا ممکن نہیں)۔

وجہ تسمیہ: اس قضیہ کا نام بھی موجبہ کا لحاظ کر کے رکھا گیا ہے یعنی موجبہ منفصلہ میں، تنافی صدق میں ہوتی ہے، یعنی دونوں نسبتوں کا جمع ہونا محال ہے' اس وجہ سے اس کو مانعۃ الجمع کہتے ہیں۔

مانعة الخلو: وہ منفصلہ ہے کہ جس میں یہ حکم ہو کہ تنافی یا لا تنافی فقط کذب میں ہے۔

موجبہ کی مثال: ''إمّا أن يكون زيدفي البحر واماأن لايغرق''

(اس میں یہ حکم ہے کہ تنافی فقط کذب میں ہے' کیونکہ زید کا دریا میں ہونا اور نہ ڈوبنا دونوں ایک ساتھ کاذب نہیں ہوسکتے' جیسا کہ ظاہر ہے اگر دونوں ایک ساتھ کاذب ہوں تو یہ صورت ہوگی کہ ''زید دریا میں نہ ہو اور ڈوب جائے'' کیونکہ '' زيدفي البحر '' کا کذب ''عدم وجوده في البحر '' ہے اور '' لايغرق '' کا کذب ''يغرق '' ہے۔ اور تنافی صدق میں نہیں ہے' کیونکہ ممکن ہے کہ زید دریا میں ہو اور نہ ڈوبے، بلکہ تیراکی جانتا ہو۔

سالبہ کی مثال: '' ليس البتة إمّا أن يكون هذا الشئي انساناً أوفرساً''

اس میں یہ حکم ہے کہ لا تنافی فقط کذب میں ہے' کیونکہ ایک شئ معین (مثلاً حجر) پر انسان وفرس کاذب ہوسکتے ہیں اور لا تنافی صدق میں نہیں ہے' کیونکہ ایک شئ معین پر انسان وفرس ایک ساتھ صادق نہیں ہوسکتے۔

وجہ تسمیہ: اس قضیہ کا نام بھی موجبہ کے لحاظ سے ہے یعنی وہ قضیہ جس کے موجبہ میں دونوں باتوں سے خالی ہونا ممتنع ہو۔

قوله صدقاً فقط الخ: ماتن کے اس قول کے دو مطلب ہیں:

(۱)۔۔۔صدقا لافی الکذب (۲)۔۔۔صدقا مع قطع النظر عن الکذب

وجہ یہ ہے کہ مانعۃ الجمع کے دراصل دو معنی ہیں:

(۱)۔۔۔ایک وہ جو ابھی گذرا یعنی مانعۃ الجمع میں حکم ایسی تنافی پر ہوتا ہے جو صرف صدق میں ہو اور کذب میں نہیں (ارتفاع دونوں کا جائز ہوتا ہے) اس صورت میں فقط سے مراد یہ ہوگی کہ اس میں یہ حکم ہو کہ تنافی یا لاتنافی کذب میں نہیں ہے، شارح کے قول "فقط أی لافی الکذب" کا یہی معنی ہے۔

(۲)۔۔۔دوسرا معنی یہ ہے کہ وہ منفصلہ جس میں یہ حکم ہو کہ تنافی یا لاتنافی صدق میں ہے۔ رہا جانب کذب تو اس میں تنافی یا لاتنافی کا حکم چاہے ہو یا نہ ہو اس سے کچھ غرض متعلق نہیں ہے شارح کے قول "ومع قطع النظر" الخ کا یہی مطلب ہے پھر ان دونوں معانی میں سے پہلے معنی کو "مانعۃ الجمع" "بالمعنی الاخص" کہتے ہیں جبکہ دوسرے معنی کو "مانعۃ الجمع بالمعنی الاعم" کہا جاتا ہے کیونکہ جہاں مانعۃ الجمع کا پہلا معنی صادق آتا ہے وہاں دوسرا معنی بھی صادق آتا ہے، لیکن جہاں دوسرا معنی صادق ہو وہاں پہلے معنی کا صدق ضروری نہیں اس لئے کہ دوسرا معنی حقیقہ کو بھی بعض دفعہ شامل ہوتا ہے" لانہ قد حکم فیھا بالتنافی فی الصدق فی الجملۃ"

قولہ أو کذباً فقط الخ اس کے بھی دو مطلب ہیں:

(۱)۔۔۔کذباً، لاصدقاً (۲)۔۔۔کذباً مع قطع النظر عن الصدق

یعنی مانعۃ الخلو کے دراصل دو معنی ہیں (۱) پہلا وہ جو گزر چکا، یعنی مانعۃ الخلو میں حکم ایسی تنافی پر ہوتا ہے جو فقط کذب میں ہو صدق میں نہ ہو (یعنی اجتماع دونوں کا جائز ہوتا ہے) اس صورت میں "فقط" سے مراد یہ ہوگی کہ اس میں یہ حکم ہو کہ تنافی یا لاتنافی صدق میں نہیں۔

(۲) دوسرا معنی یہ ہے کہ وہ منفصلہ ہے جس میں یہ حکم ہو کہ تنافی یا لاتنافی کذب میں ہے رہا جانب صدق تو اس میں تنافی یا لاتنافی کا حکم ہو یا نہ ہو اس سے کچھ غرض نہیں ان دونوں معانی میں پہلے معنی کو "مانعۃ الخلو بالمعنی الأخص" اور دوسرے کو "مانعۃ الخلو بالمعنی الأعم" کہتے ہیں۔

وکل منها عنادية ان كان التنافي لذاتي الجزئين والا فاتفاقية

اور ہر ایک ان تینوں میں سے عنادیہ ہے اگر تنافی دو جزؤں کی ذات کی وجہ سے ہو ورنہ اتفاقیہ ہے

تنافی الجزائین الخ

یہاں سے شارح مذکورہ تینوں قسموں میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں بیان کر رہے ہیں کہ منفصلہ حقیقیہ ہو یا مانعۃ الجمع یا مانعۃ الخلو' اس کی دو دو قسمیں ہیں:

(۱)۔۔۔عنادیہ (۲)۔۔۔اتفاقیہ

عنادية: وہ منفصلہ ہے جس میں مقدم اور تالی کے درمیان تنافی یا عدم تنافی' ذاتی عناد کی وجہ سے ہو (ذاتی تنافی کا مطلب یہ ہے کہ مقدم و تالی کی ذات تنافی کو چاہتی ہو، چنانچہ تنافی ہر مادہ میں پائی جائے گی ایسا نہ ہوگا کہ کسی مادہ میں تنافی پائی جائے اور کسی مادہ میں نہ پائی جائے)

حقیقیہ عنادیہ کی مثال: ''اما ان يكون هذا العدد زوجا او فردا''

زوجیت (جفت ہونے) اور فردیت (طاق ہونے) کے درمیان منافات وعناد ذاتی ہے ان کا اجتماع نہ صدق میں ہو سکتا ہے اور نہ کذب میں

نوٹ: منفصلہ حقیقیہ میں تنافی ذاتی کی علامت یہ ہوگی کہ مقدم و تالی میں سے ہر ایک کا مفہوم دوسرے کے مفہوم کی نقیض یا مساوی نقیض ہو جیسے اوپر کی مثال میں مقدم و تالی نقیضین ہیں اسلئے تنافی ذاتی ہے۔

مانعۃ الجمع عنادیہ کی مثال: ''إمّا أن يكون هذا الشئى شجراً أو حجراً''

کہ شئی معین کا ایک ہی وقت میں شجر و حجر ہونے میں منافاۃ ہے، لیکن یہ ہو سکتا ہے کہ شئی معین نہ شجر ہو اور نہ حجر، بلکہ انسان ہو الحاصل شجر اور حجر کی ذات ایسی ہے کہ ان کا اجتماع صدق میں نہیں ہو سکتا البتہ ان دونوں کا ارتفاع ہو سکتا ہے۔

نوٹ: مانعۃ الجمع عنادیہ میں تنافی ذاتی کی نشانی یہ ہے کہ قضیہ مانعۃ الجمع کے مقدم اور تالی میں سے ہر ایک کا مفہوم دوسرے کی نقیض سے اخص ہو جیسے اوپر کی مثال میں لاشجر اور حجر میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے، لاشجر عام ہے اور حجر خاص ہے اس طرح لاحجر اور شجر میں بھی عموم

وخصوص مطلق کی نسبت ہے لاحجر عام ہے اور شجر خاص ہے اسلئے تنافی ذاتی ہے۔

مانعة الخلو عنادیه کی مثال: '' إمّا أن یکون زید فی البحر و إمّا أن لا یغرق '' کہ زید کا پانی میں ہونا اور نہ ڈوبنا' مقدم و تالی ایک ساتھ صادق آسکتے ہیں مثلاً وہ کشتی میں ہو یا تیر رہا ہو' لہٰذا معلوم ہوا کہ دونوں کے مابین صدق میں منافات نہیں اور یہ نہیں ہوسکتا کہ زید پانی میں نہ ہو اور ڈوب جائے، اس سے معلوم ہوا کہ دونوں کے مابین کذب میں منافاۃ ہے۔

نوٹ: مانعۃ الخلو عنادیہ میں تنافی ذاتی کی نشانی یہ ہے کہ قضیہ مانعۃ الخلو کے مقدم و تالی میں سے ہر ایک کا مفہوم دوسرے کے مفہوم کی نقیض سے عام ہو جیسے اوپر کی مثال میں '' دریا میں نہ ہونا '' جو مقدم کی نقیض ہے اور '' نہ ڈوبنا '' جو بعینہ تالی ہے ان میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے '' عدم کونه فی البحر '' خاص ہے اور '' عدم غرق '' عام ہے اور '' ڈوبنا '' جو تالی کی نقیض ہے اور '' دریا میں ہونا '' جو بعینہ مقدم ہے ان میں بھی عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے '' غرق ہونا '' خاص ہے اور '' کونه فی البحر '' عام ہے اسلئے تنافی ذاتی ہے۔

اتفاقیه: وہ منفصلہ ہے جس میں مقدم اور تالی کے درمیان تنافی وعدم تنافی اتفاقی ہو (یعنی ذاتی عناد کی وجہ سے نہ ہو)۔

حاصل یہ ہے کہ اتفاقیہ میں مقدم و تالی کی ذات کی وجہ سے تنافی نہیں ہوتی، بلکہ خصوص مادہ کی وجہ سے ہوتی ہے۔ خصوص مادہ سے مراد یہ ہے کہ جہاں آپ کو منافات دکھائی دیتا ہے تو یہ آپ نے کوئی خاص مادہ دیکھا ہوگا)۔

حقیقہ اتفاقیہ کی مثال: '' إمّا أن یکون هذا کاتبٌ و أسود '' (جو شخص) مثلاً زید، آپ نے دیکھا کہ گورا ہو اور کاتب ہو یا کالا ہو اور کاتب نہ ہو تو اسی مادہ خاص میں اس شخص کے اسود و کاتب ہونے میں منافاۃ ہے، یعنی وہ شخص خاص نہ ایک ساتھ اسود و کاتب ہوسکتا ہے اور نہ یہ ہوسکتا ہے کہ وہ شخص خاص اسود بھی نہ ہو اور کاتب بھی نہ ہو' کیونکہ اس شخص کو کاتب فرض کیا گیا ہے تو اسود اور کاتب میں اتفاقاً تنافی ہے مگر یہ تنافی خاص مثال کی وجہ سے ہے اگر مثال بدل جائے تو دونوں باتیں صادق بھی ہوں گی اور کاذب بھی ہوں گی، کیونکہ مثلاً ہوسکتا ہے کہ

ایک شخص اسود بھی ہو اور کاتب بھی ہو۔ اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ کوئی شخص کاتب بھی نہیں ہوتا اور اسود بھی نہیں ہوتا اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ وہ کاتب ہوتا ہے مگر اسود نہیں ہوتا یا اسکے برعکس ہو۔

مانعة الجمع اتفاقیه کی مثال: ''إمّا إن یکون هذا أسود أوعالما''

جس جاہل کو گورا فرض کر لیا گیا ہے تو اس میں دونوں باتیں جمع نہ ہوسکیں گی، کیونکہ وہ جاہل ہونے کے ساتھ اسود نہیں ہوسکتا ہاں دونوں باتوں کی نفی ہوسکتی ہے مثلاً ممکن یہ ہے کہ وہ شخص اسود بھی نہ ہو اور جاہل بھی نہ ہو مثلاً گورا عالم ہو مگر یہ تنافی خاص مثال کی وجہ سے ہے اگر مثال بدل جائے تو تنافی باقی نہ رہے گی مثلاً ''ھذا'' کا مشار الیہ کالا عالم ہو تو اب دونوں باتیں جمع ہوں گی۔

مانعة الخلو اتفاقیه کی مثال: ''إمّا یکون هذا ابیض اوجاهلا''

کیونکہ ''ھذا'' سے گورے جاہل کی طرف اشارہ ہے اب دونوں باتیں جمع تو ہوسکتی ہیں مگر دونوں باتیں مرتفع نہیں ہوسکتیں۔ پس اس شخص کے گورا نہ ہونے اور جاہل نہ ہونے میں منافاۃ ہے، گورا ہونے اور جاہل ہونے میں منافاۃ نہیں۔

نوٹ: شارح نے مانعۃ الجمع اتفاقیہ اور مانعۃ الخلو اتفاقیہ کی مثال ذکر نہیں کی ہے۔

فائدہ: حجت میں متصلہ کی اقسام سے صرف لزومیہ اور منفصلہ کی اقسام سے صرف عنادیہ معتبر ہے۔

ثم الحكم في الشرطية على تقادير المقدم فكلية أوعلى بعضهامطلقاً فجزئية أومعينا فشخصية وإلّا فمهملة

پھر حکم شرطیہ میں اگر مقدم کے تمام حالات پر ہے تو کلیہ ہے یا بعض غیر معین حالات پر ہے تو جزئیہ ہے یا کسی خاص حالت پر ہے تو شخصیہ ہے ورنہ مہملہ ہے۔

قوله ثم الحكم الخ قضیہ حملیہ کی طرح قضیہ شرطیہ بھی (خواہ متصلہ ہو یا منفصلہ) شخصیہ، محصورہ و مہملہ کی طرف منقسم ہوتا ہے، لیکن یہاں دو اعتبار سے فرق ہے۔

(۱)۔ قضیہ حملیہ میں حکم موضوع پر ہوتا ہے اور قضیہ شرطیہ میں مقدم کے اوضاع اور تقادیر پر (اوضاع سے مراد مقدم کے وہ حالات ہیں جو مناسب امور کے ساتھ ملنے سے حاصل ہوتے ہیں)۔

(۲)۔۔قضیہ حملیہ میں چار اقسام ہیں لیکن شرطیہ میں تین ہیں۔شرطیہ میں طبعیہ کا وجود نہیں اس لئے طبعیہ میں حکم نفس ماہیت پر ہوتا ہے (نہ کہ افراد پر) اور شرطیہ میں حکم مقدم کی تقادیر (احوال) پر ہوتا ہے اور شرطیہ میں یہی اوضاع اور تقادیر بمنزلہ ان افراد کے ہیں جو حملیہ میں ہوتے ہیں، خلاصہ یہ کہ حملیہ تو کبھی طبعیہ بھی ہوتا ہے لیکن شرطیہ طبعیہ نہیں ہوتا کیونکہ طبیعت میں محمول کا حکم کلی کے نفس مفہوم اور طبعیت پر لگتا ہے اور شرطیہ میں تو حکم کلی پر ہوتا ہی نہیں (بلکہ مقدم کے تقادیر پر ہوتا ہے) چہ جائے کہ کلی کے مفہوم یا طبیعت پر حکم ہو۔

شرطیہ: (متصلہ ہو یا منفصلہ) کی تین قسمیں ہیں:

(۱)۔۔۔محصورہ (۲)۔۔۔شخصیہ (۳)۔۔۔مہملہ

محصورہ کلیہ: وہ شرطیہ ہے جس میں حکم مقدم کے تمام حالات پر ہو جیسے:

"کلما کانت الشمس طالعة کان النهار موجوداً"

اس میں یہ حکم ہے کہ جتنی حالتوں میں آفتاب طلوع ہوگا، دن موجود ہوگا یہاں شارح کی عبارت "وفی المنفصلة دائماً" کا مطلب یہ ہے کہ "دائماً ابداً" کا سور ہونا منفصلہ کیلئے موجبہ میں ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ شارح اپنی عبارت "هذا فی الموجبة" سے ایک نکتے کی طرف اشارہ کرتا ہے اور وہ یہ ہے کہ متصلہ ومنفصلہ کا سور الگ الگ ہونا موجبہ میں ہے سالبہ میں نہیں۔ بلکہ سالبہ کا سور لفظ "البتته" ہے چاہے متصلہ ہو یا منفصلہ۔

ای علی بعض غیر معین الخ یہاں شارح کی عبارت "علی بعض غیر معین" سے مراد یہ ہے کہ اگر حکم بعض غیر معین پر ہو تو جزئیہ ہے یعنی مصنف کے قول "مطلقاً" میں اطلاق تعیین کے اعتبار سے ہے کہ تعین کی قید نہ ہو تعین وغیر تعین کے اعتبار سے نہیں اور اس پر قرینہ مصنف کا قول "معیناً" ہے جیسے بعد میں ذکر کیا ہے۔

شخصیہ: وہ شرطیہ ہے جس میں حکم مقدم کی کسی خاص حالت پر ہو جیسے "إن لقینی الیوم زید أنعمت علیه" (اس میں یہ حکم ہے کہ زید اگر مجھے آج ملے گا تو میں اسے انعام دونگا، لیکن نہ عام ملنا، بلکہ وہ جو آج ہو)۔

شرطیہ مہملہ: وہ شرطیہ ہے جس میں حکم مقدم کے حالات پر ہو، لیکن کل حالات و بعض حالات

میں سے کسی کی تصریح نہ کی جائے جیسے" إذاکان الشئی انساناً کان حیواناً"

فائدہ: کلیہ میں اگر حکم مقدم کے تمام حالات پر ایجاباً ہے تو موجبہ کلیہ ہے اور اگر سلباً ہے تو سالبہ کلیہ ہے۔ اسی طرح جزئیہ میں اگر مقدم کے بعض غیر معین حالات پر ایجاباً ہے تو موجبہ جزئیہ ہے اور سلباً ہے تو سالبہ جزئیہ ہے۔ ان چاروں کو محصورات اربعہ کہتے ہیں۔

موجبہ کلیہ متصلہ کا سور کلما مھما متی ہے۔

موجبہ کلیہ منفصلہ کا سور، دائماً، ابداً ہے۔

سالبہ کلیہ (متصلہ ہو یا منفصلہ) کا سور" لیس البتته " ہے۔

موجبہ جزئیہ (متصلہ ہو یا منفصلہ) کا سور" قدیکون " ہے۔

سالبہ جزئیہ (متصلہ ہو یا منفصلہ) کا سور" قدلایکون " ہے۔

ان کے علاوہ اور وہ الفاظ جو ان کے معنی میں ہو وہ سب سور ہیں چاہے کسی کے ہوں۔

امثلہ محصورات اربعہ متصلہ ومنفصلہ

موجبہ کلیہ متصلہ" کلما کانت الشمس طالعةً کان النهار موجوداً"

سالبہ کلیہ متصلہ: لیس البتة إذاکانت الشمس طالعة کان اللیل موجوداً۔

موجبہ کلیہ منفصلہ: دائماً إمّا تکون الشمس طالعةً أ ولا یکون النهار موجوداً۔

سالبہ کلیہ منفصلہ: لیس البتة إمّا أن تکون الشمس طالعةً وإمّا یکون النهار موجوداً۔

موجبہ جزئیہ متصلہ: قدیکون اذاکانت الشمس طالعة کان النهارموجوداً۔

سالبہ جزئیہ متصلہ: قدلایکون اذاکانت الشمس طالعة کان اللیل موجوداً۔

موجبہ جزئیہ منفصلہ: قدیکون إمّا ان تکون الشمس طالعة وإمّا ان یکون النهار موجوداً۔

سالبہ جزئیہ منفصلہ: قدیکون إما أن تکون الشمس طالعةً وامّا ان یکون النهار موجوداً۔

موجبہ کلیہ کے سور پر حرف سلب داخل کرنے سے بھی سالبہ کلیہ کا سور بن جاتا ہے جیسے لیس کلما، لیس مهما لیس متی اور لیس دائماً، لیس أبداً۔

فائدہ: مہملہ متصلہ میں لفظ'' لو إن و إذا '' مستعمل ہوتے ہیں اور منفصلہ میں لفظ'' إمّا و أو ''

وطرفا الشرطية في الاصل قضيتان أو متصلتان أو منفصلتان أومختلفتان إلّا أ نهما خرجتا بزيادة الاتصال أو الانفصال عن التمام

اور شرطیہ کے دونوں طرف اصل میں دو قضیے ہیں دوحملیہ ہیں یا دو متصلہ یا دو منفصلہ یا دو مختلف، مگر یہ کہ وہ دونوں حرف اتصال وانفصال کے بڑھ جانے کے باعث مرکب تام ہونے سے نکل گئے

قوله وطرفا الشرطية الخ

شرطیہ متصلہ ومنفصلہ کے دونوں طرف (مقدم وتالی) جن سے شرطیہ مرکب ہوتا ہے، اصل میں (یعنی حرف اتصال وانفصال کے داخل ہونے سے پہلے) دوقضیے تھے اور مرکب تام خبری تھے، لیکن حرف اتصال یا حرف انفصال داخل ہونے کے بعد وہ دوقضیے دو باقی نہیں رہتے ہیں بلکہ دونوں مل کر ایک قضیہ بن جاتے ہیں اس طرح دونوں کے ملنے سے مرکب تام بن جاتا ہے۔ اور جب مرکب تام باقی نہ رہے تو قضیے نہ رہے، کیونکہ قضیہ مرکب تام کی ایک قسم ہے مثلاً'' الشمس طالعة ''اور'' النهار موجود '' یہ دوقضیے ہیں، کیونکہ دونوں مرکب تام ہیں ہر ایک پر سکوت صحیح ہے مگر جب ہم ان پر حرف اتصال داخل کریں گے اور کہیں گے'' ان كانت الشمس طالعة فانهار موجود '' تو اب ہر ایک مرکب تام نہیں رہے گا کیونکہ اس پر سکوت صحیح نہیں ہے بلکہ مقدم وتالی مل کر مرکب تام ہوں گے اس لئے اب وہ ایک قضیہ کہلائیں گے۔ منفصلہ اور حرف انفصال بھی اس پر قیاس کرو۔ اور یہی مطلب ہے عبارت مصنف ؒ'' خرجتا بزيادة الاتصال أو الانفصال عن التمام '' کا۔ باقی رہی یہ بات کہ قضیہ پر حرف اتصال وانفصال داخل ہونے کے بعد قضیہ صحت سکوت واحتمال صدق وکذب کیوں نہیں رکھتا۔۔۔؟

تو اس کی وجہ یہ ہے کہ جب تک قضیہ میں حکم و اذعان موجود ہو جیسے'' الشمس

طالعة ''میں تو اس کو کسی قضیہ کا جزء بنانا درست نہیں، ہاں جب یہی قضیہ حکم اِذعان سے خالی کیا جائے تو قضیہ تمام ہونے سے نکل جائے گا اور جب تمام ہونے سے نکل گیا تو پھر اس کو قضیہ شرطیہ کا جزء بنانا درست ہوگا، کیونکہ ناتمام ہونے کی وجہ سے اس میں کمزوری آ گئی۔ جب یہ سمجھ میں آ گیا کہ ادات کے داخل کرنے سے پہلے شرطیہ کی اصل دو قضیوں سے ہے، تو اب اس ترکیب کے اعتبار سے وہ دونوں قضیے حملیہ ہوتے تھے کبھی دونوں متصلہ ہوتے تھے اور کبھی دونوں منفصلہ ہوتے تھے اور کبھی مختلفہ ہوتے تھے تو اس حساب سے شرطیہ (چاہے متصلہ ہو چاہے منفصلہ) کی کئی قسمیں ہیں چنانچہ شرطیہ متصلہ کی نو قسمیں ہیں اور شرطیہ منفصلہ کی چھ۔ باقی اس کی وجہ کہ (شرطیہ متصلہ کے اندر نو قسمیں نکلتی ہیں اور منفصلہ میں چھ) یہ ہے کہ شرطیہ متصلہ میں اگر مقدم کو تالی اور تالی کو مقدم کر دیا جائے تو قضیے کے معنی بدل جاتے ہیں، اس لئے اس تقدیم وتاخیر کے لحاظ سے تین قسمیں متصلۃ میں زائد ہو جاتی ہیں اور چونکہ منفصلۃ میں اس تقدیم وتاخیر سے قضیہ کے مفہوم میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوگی، اس لئے اس میں تقدیم وتاخیر کا لحاظ کیا ہی نہیں۔ اس لئے چھ قسمیں رہ گئیں۔

شرطیہ متصلہ کی نو قسمیں یہ ہیں:

۱۔۔۔ مرکب دو حملیہ سے جیسے'' کلما ان کان الشئی انسانا فھو حیوان''

۲۔۔۔ مرکب دو متصلہ سے: جیسے'' کلما إن کان الشئی انسانا فھو حیوان فکلما لم یکن الشئی انسانا لم یکن حیوانا''

۳۔۔۔ مرکب دو منفصلہ سے: جیسے'' کلما کان دائماً إما أن یکون ھذا العدد زوجاً أو فرداً فدائماً إما أن یکون منقسما بمتساویین أو غیر منقسم''

۴۔۔۔ مرکب مقدم حملیہ وتالی متصلہ سے: جیسے'' إن کان طلوع الشمس علة لوجود النھار فکلما کانت الشمسُ طالعةً فالنھار موجودٌ فطلوع الشمس ملزوم لوجود النھار فکلما کانت الشمس طالعة فالنھار موجود''۔

۵۔۔۔ مرکب مقدم متصلہ وتالی حملیہ سے جیسے'' ان کان کلما کانت الشمس طالعةً فالنھار موجود فطلوع الشمس ملزوم لوجود النھار''

۶۔۔۔مرکب مقدم حملیہ اورتالی منفصلہ سے: جیسے'' إن كان هذا عدداً فدائماً إمّا أن يكون زوجاً أوفرداً''

۷۔۔۔مرکب مقدم متصلہ وتالی حملیہ سے: جیسے'' كلما كان هذا إمّا زوجاً أوفرداً كان هذاعدداً''

۸۔۔۔مرکب مقدم متصلہ اورتالی منفصلہ سے: جیسے'' إن كان كلما كانت الشمس طعالعة فاالنهار موجودٌ فدائماً إمّا أن تكون الشمس طالعة وإمّا أ لّا يكونَ النهار موجوداً''

۹۔۔۔مرکب مقدم متصلہ وتالی متصلہ سے: جیسے'' كلما دائماً إمّا أن تكون الشمس طالعة وإمّا لا يكون النهارموجوداً فكلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجودٌ''

شرطیہ منفصلہ کی چھ قسمیں یہ ہیں:

۱۔۔۔مرکب دوحملیہ سے جیسے:'' دائماً إما أن يكون العدد زوجاً أوفرداً''

۲۔۔۔مرکب دومتصلہ سے: جیسے'' دائماً إمّاان يكون إن كانت الشمس طالعة فاالنهارموجود واماان يكون ان كانت الشمس طالعة لم يكن النهار موجوداً''

۳۔۔۔مرکب دومنفصلہ سے: جیسے'' إما أن يكون هذا العدد زوجاً أوفرداً أوامّا أن يكون هذا العدد لازوجاً ولافرداً''

۴۔۔۔مرکب ایک حملیہ اورایک متصلہ سے: جیسے'' دائماً امّا أن لايكون طلوع الشمس علةً لوجود النهار وإمّا أن يكون كلما كانت الشمس طالعةً كان النهار موجوداً''

۵۔۔۔مرکب ایک حملیہ اورایک منفصلہ سے: جیسے'' دائماً إمّا يكون هذا الشئى ليس عدداً وإمّا أن يكون إمّا زوجاً أوفرداً''

۶۔۔۔مرکب ایک متصلہ سے اورایک منفصلہ سے: جیسے'' دائماً إما أن يكون كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وإما أن تكون الشمس طالعة وإماأن لايكون النهار موجوداً''

فصل: التناقض اختلاف القضيتين بحيث يلزم لذاته صدق كلٍ كذب الأخرى أو بالعكس

تناقض دو قضیوں کا اس طرح پر مختلف ہونا کہ ہر ایک کے صادق ہونے سے دوسرے کا کذب ذات اختلاف کی وجہ سے لازم آئے اور اس کے برعکس

تناقض کا بیان

''التناقض'' مصدر ہے، جس کے معنی ہیں باہم مخالف ہونا' کہا جاتا ہے'' في كلامه تناقض ''اس کے کلام میں تخالف ہے' بعض کا بعض سے ابطال ہو جاتا ہے۔

قوله اختلاف القضيتين الخ:

تناقض کی تعریف جو مصنفؒ نے کی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ تناقض دو قضیوں کا (ایجاب وسلب) میں اس طور پر مختلف ہونا ہے کہ وہ بذاتہ (بلا واسطہ) اس امر کا تقاضا کرتا ہو کہ اگر کوئی بھی ایک قضیہ صادق ہو تو دوسرا کاذب ہو' یا کوئی بھی ایک قضیہ کاذب ہو' تو دوسرا صادق ہو۔ جیسے'' كل انسان حيوان وبعض الانسان ليس بحيوان ''ان دونوں قضیوں میں اختلاف ہے (کیونکہ پہلا قضیہ موجبہ کلیہ ہے اور دوسرا سالبہ جزئیہ) اور یہ اختلاف بھی اس قسم کا ہے کہ ان دو قضیوں کی ذات اس بات کو چاہتی ہے کہ اگر دونوں سے ایک سچا ہے تو دوسرا جھوٹا ہے یا ایک جھوٹا ہے تو دوسرا ضرور سچا ہے' لہٰذا دونوں قضیوں میں تناقض محقق ہوگا۔ مصنفؒ نے تعریف میں اختلاف کو'' القضيتين '' کے ساتھ مقید کیا اور'' اختلاف الشيئين ''نہ کہا، اس لئے کہ'' اختلاف الشيئين ''تناقض مفردات کو بھی شامل ہو جاتا ہے، حالانکہ صحیح قول کی بناء پر مفردات میں تناقض نہیں ہوتا اور اگر ہم مان بھی لیں کہ مفرات میں تناقض ہوتا ہے جیسے'' السماء والارض ''میں (کہ دونوں علویت وسفلیت کے ساتھ مختلف ہیں) تو پھر قضیتین کی قید کا فائدہ یہ ہے کہ مقصود یہاں قضایا کے تناقض کو بیان کرنا ہے مفردات کے تناقض سے بحث نہیں۔ آگے'' بحيث يلزم لذاته '' کی قید سے وہ اختلاف تناقض کی تعریف سے خارج ہو گیا جن کی ذات لزوماً اس کا تقاضا نہیں کرتی کہ اگر ایک صادق

ہوتو دوسرا ضرور کاذب ہو جیسے موجبہ جزئیہ اور سالبہ جزئیہ کے درمیان ہوتا ہے کیونکہ ان کے درمیان ایسا اختلاف نہیں کہ اگر ایک صادق مانا جائے تو دوسرا کاذب ہو بلکہ کبھی دونوں صادق ہوتے ہیں جیسے" بعض الحیوان انسان وبعض الحیوان لیس بانسان "یہ دونوں صحیح ہیں اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ موجبہ جزئیہ اور سالبہ جزئیہ میں تناقض نہ ہوگا۔" او بالعکس " کی قید سے وہ اختلاف خارج ہوگیا جس کی ذات لزوماً اس کا مقتضی نہیں کہ اگر ایک کاذب ہوتو دوسرا ضرور صادق ہو جیسے موجبہ کلیہ اور سالبہ کلیہ کے درمیان ہوتا ہے کیونکہ ان کے درمیان ایسا اختلاف نہیں کہ اگر ایک کو کاذب مانا جائے تو دوسرا ضرور صادق ہو بلکہ کبھی دونوں کاذب ہو جاتے ہیں جیسے" کل حیوان انسان و لاشئی من الحیون بانسان "یہ دونوں قضیے کاذب ہیں اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ موجبہ کلیہ اور سالبہ کلیہ کے درمیان تناقض نہ ہوگا۔

فائدہ: لذاتہ (بلا واسطہ) کی قید سے وہ اختلاف نکل گیا جو بالواسطہ ہوتا ہے جیسے زید انسان اور" زید لیس بناطق" کا اختلاف یہاں ہر ایک کے سچا ہونے سے دوسرے کا جھوٹا ہونا یا تو اسلئے لازم آتا ہے کہ" زید لیس بناطق" کا مفاد" زید لیس بانسان" ہے یا" زید انسان" کا مفاد" زید ناطق" ہے۔

ولابدّ من الاختلاف فی الکم والکیف والجھة والاتحاد فیما عداھا

اور کم و کیف و جہت میں (دونوں قضیوں کا) مختلف ہونا اور ان کے ماسوا میں دونوں کا متحد ہونا ضروری ہے۔

تناقض کے لئے حسب ذیل چار شرطیں ضروری ہیں:

(۱) اختلاف فی الکیف: (یعنی دونوں قضیوں میں سے ایک موجبہ ہو اور دوسرا سالبہ) اگر دونوں موجبہ یا دونوں سالبہ ہوں گے، تو تناقض متحقق نہ ہوگا، کیونکہ دونوں موجبہ کبھی صادق ہو جاتے ہیں اور کبھی دونوں کاذب ہو جاتے ہیں یہی حال دونوں سالبہ کا ہے دونوں کبھی صادق ہو جاتے ہیں اور کبھی دونوں کاذب ہو جاتے ہیں۔ واضح رہے کہ اختلاف فی الکیف جمیع اقسام میں معتبر ہے۔

(۲) اختلاف فی الکم: یعنی اگر محصورہ میں تناقض ہو تو اس میں یہ بھی ضروری ہے کہ ایک قضیہ کلیہ ہو اور دوسرا جزئیہ۔ اگر کیف میں اختلاف ہو اور کم میں اختلاف نہ ہو تو تناقض نہ ہوگا جیسے "کل حیوان انسان" "ولا شئی من الحیون بانسان" اس میں اختلاف فی الکیف تو ہے، لیکن اختلاف فی الکم نہیں، اس لئے تناقض نہیں، بلکہ دونوں کاذب ہیں۔

(۳) اختلاف فی الجہۃ: اگر دو قضیہ موجہہ ہوں تو ان میں جہت میں بھی اختلاف ہو اگر دونوں قضیوں میں جہت متحد ہو تو تناقض نہ ہوگا۔

"کل انسان کاتب بالضرورۃ وبعض الانسان لیس بکاتب بالضرورۃ"

اتحاد جہت کی وجہ سے ان دونوں قضیوں میں تناقض نہیں بلکہ دونوں کاذب ہیں۔

(۴) دونوں قضیے کم وکیف وجہت کے علاوہ آٹھ امور ہیں جن میں اتحاد ضروری ہے۔ جن کو شاعر نے اپنے اس شعر میں جمع کر دیا ہے۔

در تناقض ہشت وحدت شرط دان
وحدت موضوع ومحمول ومکان
وحدت شرط واضافت جز وکل
قوت وفعل ست در آخر زمان

یعنی تناقض میں آٹھ چیزوں میں اتحاد ہونا چاہیئے کہ ان میں سے اگر کوئی وحدت فوت ہو جائیگی تو تناقض نہیں ہوگا۔ دیکھو مثلاً مندرجہ ذیل میں تناقض نہیں۔

۱۔ زید قائم وعمر لیس بقائم۔ یہاں موضوع مختلف ہے۔

۲۔ زید قائم وزید لیس بضاحك۔ یہاں محمول مختلف ہے۔

۳۔ زید قائم لیلا وزید لیس بنائم نھارا۔ یہاں زمان مختلف ہے۔

۴۔ زید جالس فی الدار وزید لیس بجالس فی السوق یہاں مکان مختلف ہے۔

۵۔ کل حیوان انسان بشرط کونہ ناطقاً وبعض الحیوان لیس بانسان بشرط کونہ لاناطقاً یہاں شرط مختلف ہے۔

۶۔ زید أب لعمرو وزید لیس باب لبکر۔ یہاں اضافت مختلف ہے۔

۷-کل انسان کاتب بالقوۃ و بعض الانسان لیس بکاتب بالفعل
یہاں قوت وفعل میں اختلاف ہے۔

۸- بعض الزنجی أسود وکل الزنجی لیس بأسود۔ یہاں جزءوکل میں اختلاف ہے۔

فالنقیض للضروریۃ الممکنۃ العامۃ
وللدائمۃ المطلقۃ العامۃ
ضروریہ کی نقیض ممکنہ عامہ اور دائمہ کی نقیض مطلقہ عامہ ہوگی

موجہات بسیطہ کی نقیضوں کا بیان

قولہ فالنقیض الخ

واضح رہے یہ سمجھنے کہ موجہات بسیطہ کی نقیض کا سمجھنا نفس موجہات کے ذھن نشین کرنے پر موقوف ہے اب تین باتیں بطور مقدمہ کے یہاں ضروری ہیں:

(۱) قاعدہ یہ ہے کہ موجہات کی نقیضوں میں کم، کیف وجہت تینوں میں اختلاف ضروری ہے۔

(۲)سلب الضرورۃ وضرورۃ السلب میں فرق ہوتا ہے۔" سلب الضرورۃ " کا مطلب یہ ہے کہ فلاں حکم ضروری نہیں ہے (اس کی ضرورت کی سلب ہوتی ہے) اور" ضرورۃ السلب " کا معنی یہ ہے کہ سلب لازمی ہے۔ ایسے ہی" سلب الدوام " کا معنی دوام ضروری نہیں اور" دوام السلب " کا معنی سلب لازمی وضروری دائمی ہے۔ شارح کی عبارت میں اس فرق کو ملحوظ رکھنا چاہیئے۔

(۳) قاعدہ یہ ہے کہ" نقیض کل شئی رفعہ "ہر شئی کی نقیض اس کا رفع ہے (مثلاً "سلیم عالم" کی نقیض" سلیم لیس بعالم" ہے جو سلیم کے عالم ہونے کا رفع ہے۔

اب سمجھے کہ ضروریہ مطلقہ کی نقیض ممکنہ عامہ آتی ہے (اور یہ صریح نقیض ہے) اس لئے کہ ضروریہ مطلقہ کی تعریف آپ نے پڑھی ہے کہ ضروریہ مطلقہ وہ موجہ بسیطہ ہے جس میں ثبوت المحمول للموضوع یا سلب المحمول عن الموضوع بالضرورۃ ہو جب تک کہ ذات موضوع موجود ہو تو ضروریہ مطلقہ میں ضرورت باعتبار ذات کے ہے اور ممکنہ عامہ میں ضرورت ذاتی کا سلب ہوتا ہے (سلب الضرورۃ الذاتی)

اگر قضیہ ضروریہ مطلقہ میں ضرورۃ الایجاب (ایجاب کی ضرورت) کا حکم ہو، تو یہ بات آپ جانتے ہیں کہ "نقیض کل شئی رفعه" کی رو سے "ہرضرورۃ کا رفع بعینہ طرف مقابل کا امکان ہے"۔ لہٰذا "ضرورت ایجاب" کا رفع، طرف مقابل سلب کا امکان ہے یعنی "امکان السلب" ہے اور یہی امکان السلب بعینہ ممکنہ عامہ سالبہ کا مفہوم ہے۔ مثلاً "کل انسان حیوان بالضرورۃ" ضروریہ مطلقہ موجبہ کلیہ ہے اور اس کی نقیض "بعض الانسان لیس بحیوان بالامکان العام" ممکنہ عامہ سالبہ جزئیہ ہے، تو ضروریہ مطلقہ موجبہ میں "ضرورۃ الایجاب" تھا اب ہم نے اس کا رفع کیا کہ بعض انسانوں کا حیوان ہونا ضروری نہیں اور یہ ضرورت ایجاب کا رفع، ضروریہ مطلقہ موجبہ (کل انسان حیوان) کی طرف مقابل (سلب) یعنی بعض الانسان لیس بحیوان کا امکان ہے اور یہی امکان ممکنہ عامہ ہے، کیونکہ ممکنہ عامہ "سلب الضرورۃ عن الجانب المخالف" کو کہتے ہیں اور "بعض الانسان لیس بحیوان" "رفع ضرورۃ الایجاب" کا جانب مخالف "ثبوت الحیوان للانسان" (ایجاب الضرورہ) ہے اور اس میں اسی جانب مخالف کی ضرورت کا سلب ہو رہا ہے لہٰذا جانب موافق امکان عام ہوا اگر ضروریہ مطلقہ میں سلب کی ضرورت (ضرورۃ السلب) کا حکم ہو تو ضرورۃ السلب کا رفع طرف مقابل ایجاب کا امکان یعنی امکان الایجاب ہے اور یہی امکانِ ایجاب بعینہ ممکنہ عامہ موجبہ ہے مثلاً "لا شئی من الانسان بحجر بالضرورۃ" ضروریہ مطلقہ سالبہ کلیہ ہے، جس میں انسانیت سے حجریت کا سلب ضروری ہونے کا حکم ہوا ہے یعنی اس میں "سلب الضرورۃ" کیساتھ حکم ہوا، تو اس کی نقیض امکان ایجاب ہوگا یعنی "بعض الانسان حجر بالامکان العام" (جو کہ ممکنہ عامہ موجبہ جزئیہ ہے اور جس کے معنی ہیں "بعض انسان کا حجر" نہ ہونا ضروری نہیں) کیونکہ ضرورت السلب کا رفع طرف مقابل ایجاب کا امکان ہے اور امکان ایجاب تو ممکنہ عامہ ہی ہے اور ممکنہ عامہ سلب الضرورۃ عن الجانب المخالف کو کہتے ہیں اور ایجاب کا جانب مخالف سلب ہے تو اب موجبہ جزئیہ میں جب سلب ضروری ہوا تو لامحالہ ایجاب آیا اور اس طرح تناقض ثابت ہوا، کیونکہ "لا شئی من الانسان الخ" میں حکم سلب ضرورت کے ساتھ ہوا تھا اور یہاں "بعض الانسان حجر بالامکان

العام میں عدم سلب ضرورت کے ساتھ حکم ہوا" ولیس هذا الاتناقض "بہر حال اس پوری بات کو مختصراً یوں کہہ سکتے ہیں کہ ضروریہ مطلقہ کی نقیض ممکنہ عامہ ہے کیونکہ جب ضرورت ایجاب کا حکم ہوگا تو اس کی نقیض ضرورت ایجاب کا سلب یعنی جانب سلب کا امکان ہے اور یہی معنی ہوتا ہے ممکنہ عامہ سالبہ کا اور جب ضرورت سلب کا حکم ہو تو اس کی نقیض ضرورت سلب کا سلب ہے یعنی جانب ایجاب کا امکان اور یہی معنی ممکنہ عامہ موجبہ کا ہوتا ہے۔

" قوله وال دائمة المطلقة الخ " دائمہ مطلقہ کی نقیض مطلقہ عامہ ہے اس لئے کہ دائمہ مطلقہ میں جو دوام پایا جاتا ہے اس کی نقیض (رفع دوام ہے) یعنی دوام ذاتی کا سلب ہے، لیکن چونکہ "لا دوام" کا ایسا کوئی مفہوم صریح نہیں جو ان قضیوں میں سے کسی میں پایا جاتا ہے جو قضیے منطقیوں کے ہاں معروف و متداول ہیں اس لئے بعینہ تو اس کی نقیض نہیں جو صراحتاً ہو، ہاں رفع دوام کیلئے فعلیت نسبت ضروری و لازم ہے (جیسا کہ "وهذه بسائط " کی شرح میں گذرا) اور جس قضیے میں نسبت بالفعل ہونے کا حکم ہو، اس کو مطلقہ عامہ کہا جاتا ہے لہٰذا کہا گیا ہے کہ دائمہ مطلقہ کی نقیض مطلقہ عامہ ہے مثلاً " كل فلك متحرك دائماً " دائمہ مطلقہ موجبہ کلیہ ہے اور اس میں فلک کے لئے حرکت دائمی ہونے کا حکم ہوا ہے اور " بعض الفلك ليس بمتحرك بالفعل " مطلقہ عامہ سالبہ جزئیہ ہے جس میں بعض فلک کیلئے کسی زمانے میں حرکت ثابت نہ ہونے کا حکم ہوا ہے اب دائمہ مطلقہ موجبہ کلیہ کی صریح نقیض یعنی ہر فلک کیلئے حرکت دائمی ہونے کی صریح نقیض، کسی فلک کیلئے حرکت دائمہ نہ ہونا ہے (جو دوام کا سلب ہے) اور اسی نقیض کیلئے لازم ہے کہ بعض فلک کی حرکت کسی زمانے میں ثابت نہ ہو اور یہی تو مطلقہ عامہ سالبہ جزئیہ ہے اسی طرح " لا شئی من الفلك بساكن دائماً " دائمہ مطلقہ سالبہ کلیہ ہے جس میں فلک سے دائمی طور پر سکون منتفی ہونے کا حکم ہوا ہے اور اس کی نقیض صریح فلک کے ہر فرد سے دائمی طور پر انتفائے سکون کا رفع ہے اور اس رفع کیلئے لازم ہے کہ بعض فلک کیلئے کسی زمانے میں سکون ثابت ہو لہٰذا کہا گیا ہے " لا شئی من الفلك بساكن دائماً " کی نقیض " بعض الفلك ساكن بالفعل " ہے جو مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ ہے۔ مگر دائمہ مطلقہ کی یہ نقیض صریح نہیں ہے بلکہ لازم نقیض ہے کیونکہ " دوام " کی نقیض " لا دوام " ہے نہ کہ " فعلیت "۔

وللمشروطة العامة الحينية الممكنة وللعرفية العامة الحينية المطلقة

اور مشروطہ عامہ کا حینیہ ممکنہ اور عرفیہ عامہ کا حینیہ مطلقہ ہے

ثم اعلم الخ مشروطہ وعرفیہ عامہ کی نقیض معلوم کرنے سے پہلے کچھ وضاحت کی ضرورت ہے۔ اہل منطق جن مشہور موجہات سے بحث کرنے کے خوگر ہیں وہ کل پندرہ ہیں ان کی تفصیل گذر چکی ہے، لیکن ان مشہور کے علاوہ چند قضایا غیر مشہورہ بھی ہیں، جن کی تعداد چھ ہے اور آئندہ مباحث میں بھی ان کی ضرورت پڑے گی۔ اس وقت اس مقام کے حل کیلئے حسب ضرورت ہم چھ میں دو بیان کئے دیتے ہیں۔ وہ دو حینیہ مطلقہ وحینیہ ممکنہ ہیں۔

حينية مطلقه: یہ مطلقہ عامہ کی طرح ہے، مگر فرق یہ ہے کہ مطلقہ عامہ میں جیسا کہ آپ نے پڑھا کہ یہ وہ موجبہ بسیطہ ہے جس میں یہ حکم ہو کہ نسبت بالفعل ہے (بالقوہ نہیں) اور حینیہ مطلقہ میں یوں کہیں گے کہ وہ قضیہ موجبہ بسیطہ ہے جس میں یہ حکم ہو کہ نسبت بالفعل ہے، لیکن جب تک ذاتِ موضوع وصفِ عنوانی کے ساتھ موصوف ہو، جیسے " کل انسان نائم بالفعل حين هو نائم " اس میں " نائم " کی نسبت " انسان " کی طرف بالفعل ہے جب تک ذاتِ انسان وصفِ انسانیت کے ساتھ متصف ہو (اور جیسے لادوام ذاتی اشارہ ہے مطلقہ عامہ کی طرف ایسے ہی لادوام وصفی اشارہ ہے حینیہ مطلقہ کی طرف)۔

حينيه ممكنه: یہ ممکنہ عامہ کی طرح ہے، مگر فرق یہ ہے کہ ممکنہ عامہ میں " سلب الضرورة عن الجانب المخالف " ہوتا ہے، جب کہ حینیہ ممکنہ میں بھی " سلب الضرورة عن الجانب المخالف " ہوتا ہے مگر " مادام ذات الوصف موجود " یعنی جب ذاتِ موضوع وصفِ عنوانی کے ساتھ متصف ہو، تو حینیہ ممکنہ میں جانبِ مخالف سے ضرورت وصفی کے حکم کا سلب ہوتا ہے جیسے " ليس بعض الكاتب بمتحرك الاصابع حين هو كاتب بالامكان " (یہاں جانب مخالف " ثبوت تحريك الاصابع " " کاتب " موضوع کیلئے ضروری نہیں ہے، جب تک کہ ذات موضوع وصف عنوانی " کتابت " سے متصف ہو اور جیسے لاضرورة ذاتی اشارہ ہے، ممکنہ عامہ کی طرف تو اسی طرح " لاضرورة وصفی " اشارہ ہے

حسینیہ ممکنہ کی طرف، اتنی سمجھنے کے بعد اب یہاں یہ سمجھیں کہ مشروطہ عامہ کی نقیض حینیہ ممکنہ ہے اور عرفیہ عامہ کی نقیض حسینیہ مطلقہ ہے۔ کیوں۔۔۔؟ اس لئے کہ مشروط عامہ کی تعریف آپ نے پڑھی ہے کہ وہ یہ قضیہ موجہ بسیطہ ہے، کہ جس میں یہ حکم ہو کہ نسبت ضروری ہے جب تک وصف موضوع موجود ہو۔ جیسے" کل کاتب متحرك الاصابع بالضرورة مادام کاتبا" اب مشروط عامہ میں حکم ہوا ضرورت وصفی ایجابی کے ساتھ تو مشروط عامہ کی نقیض بناء برقاعدہ مذکورہ کے رفع مشروط عامہ کا ہے لیکن یہ رفع مشروط عامہ حسینیہ ممکنہ کا ہی مفہوم ہے۔ تو لامحالہ اس کی نقیض حسینیہ ممکنہ ہوگی کہ جس میں "سلب ضرورت" یعنی جانب مخالف سے ضرورت کا سلب ہوتا ہے جب تک کہ وصف موضوع کے ساتھ متصف ہو اور حسینیہ ممکنہ کی نقیض ہونا نقیض صریح ہے۔ لہذا حسینیہ ممکنہ کی نسبت مشروط عامہ کے ساتھ وہ ہے جو نسبت ممکنہ عامہ کی ضروریہ مطلقہ کے ساتھ تھی چنانچہ" بالضرورة کل کاتب متحرك الاصابع مادام کاتباً "جو کہ مشروط عامہ ہے اور اس میں یہ حکم ہے کہ" تحرك الاصابع "کا ثبوت ذاتِ کاتب کیلئے ضروری ہے جب تک وصف موضوع یعنی کتابت موجود ہے اس کی نقیض" لیس بعض الکاتب بمتحرك الاصابع حین هوکاتب بالامکان "ہوگی، اس لئے کہ جانبِ مخالف" ثبوت تحرك الاصابع "کاتب کیلئے ضروری نہیں ہے، جب تک کہ کتابت ہو۔

اور عرضیہ عامہ کی نقیض حسینیہ مطلقہ اسلئے ہے کہ عرفیہ کی تعریف ہے" یہ وہ قضیہ موجہ بسیطہ ہے کہ جس میں یہ حکم ہو کہ نسبت دائم ہے جب تک کہ وصفِ موضوع موجود ہے" گویا اس میں دوام وصفی کا حکم ہوتا ہے تو اس کی نقیض صریح عرفیہ عامہ کا رفع ہے یعنی" سلب دوام النسبة مادام الوصف "لیکن اس مفہوم کے لئے کوئی قضیہ معتبرہ مستعمل نہیں ہے" ہاں اس سلبِ دوامِ وصفی کو حسینیہ مطلقہ لازم ہے" جس میں لا دوام وصفی یعنی" فعلیت فی بعض اوقات الوصف "کا حکم ہوتا ہے" کیونکہ جب بحسب الوصف ثبوت دائمی نہ ہوا" تو کبھی نہ کبھی وصف اتصاف میں محمول کی موضوع سے نفی ہوگی" اور ایسے مفہوم پر تو حسینیہ مطلقہ بولا جاتا ہے" لہذا" بالدوام کل کاتب متحرك الاصابع مادام کاتباً "عرفیہ عامہ ہے جس میں" تحرك الاصابع "کا حکم ذاتِ کاتب کیلئے جب تک کہ کتابت کے ساتھ موصوف ہے دائمی

ہے جب اس کا رفع کیا تو اس کا ثبوت دائمی نہ ہوا لہٰذا اس رفع کے لئے حینیہ مطلقہ ہوگا یعنی "لیس بعض الكاتب بمتحرك الاصابع حين هوكاتب بالفعل" یعنی وقتِ کتابت میں کبھی کبھی "متحرك الاصابع" کی نفی ذاتِ کاتب سے ہوگی۔ اور (کبھی کبھی) یہ نفی کا ہونا، لازم ہے عدم دوام ثبوت کو اس لئے یہ عرفیہ عامہ کی نقیض ضمنی ہوگی۔

قوله والمصنف لم يتعرض الخ:

اشکال یہ ہے کہ بسائط میں سے وقتیہ مطلقہ اور منشرہ مطلقہ بھی تو ہیں، پھر مصنفؒ نے ان دونوں کی نقیض کو کیوں بیان نہیں کیا؟ شارح نے جواب دیا کہ وقتیہ مطلقہ اور منشرہ مطلقہ کے نقائض ہیں تو سہی (کیونکہ وقتیہ مطلقہ کی نقیض ممکنہ وقتیہ ہے اور منتشرہ کی نقیض ممکنہ منتشرہ ہے)، مگر آئندہ آنے والے مباحث عکوس اور قیاسوں کا چونکہ ان دونوں کی نقیضیوں سے کوئی خاص غرض متعلق نہیں، اس لئے دونوں کی نقیصوں کا تذکرہ نہیں کیا، ہاں باقی بسائط کی نقیضوں سے چونکہ مذکورہ مباحث سے غرض متعلق ہے اس لئے ان کا ذکر تفصیلا کیا۔

نقائض موجہات بسیطہ

نام اصل	مثال	نام نقیض	مثال
موجبہ کلیہ ضروریہ مطلقہ	كل انسان حيوان بالضرورة	سالبہ جزئیہ ممکنہ عامہ	بعض الانسان ليس بحيوان بالامكان العالم
سالبہ کلیہ ضروریہ مطلقہ	لاشئ من الانسان بحجر بالضرورة	موجبہ جزئیہ ممکنہ عامہ	بعض الانسان حجر بالامكان العام
موجبہ کلیہ دائمہ مطلقہ	كل انسان حيوان دائما	سالبہ جزئیہ مطلقہ عامہ	بعض الانسان ليس بحيوان بالفعل
سالبہ کلیہ دائمہ مطلقہ	لاشئ من الانسان بحجر دائما	موجبہ جزئیہ مطلقہ عامہ	بعض الانسان حجر بالفعل
موجبہ کلیہ مشروطہ عامہ	كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة مادام كاتبا	سالبہ جزئیہ حینیہ ممکنہ	بعض الكاتب ليس بمتحرك الاصابع بالامكان حين هوكاتب
سالبہ کلیہ مشروطہ عامہ	لاشئ من الكاتب بساكن الاصابع بالضرورة مادام كاتبا	موجبہ جزئیہ حینیہ ممکنہ	بعض الكاتب ساكن الاصابع بالامكان حين هوكاتب
موجبہ کلیہ عرفیہ عامہ	كل كاتب متحرك الاصابع دائما مادام كاتبا	سالبہ جزئیہ حینیہ مطلقہ	بعض الكاتب ليس بمتحرك الاصابع بالفعل حين هوكاتب
سالبہ کلیہ عرفیہ عامہ	لاشئ من الكاتب بساكن الاصابع دائما مادام كاتبا	موجبہ جزئیہ حینیہ مطلقہ	بعض الكاتب ساكن الاصابع بالفعل حين هوكاتب

وللمركبة المفهوم المردد بين نقيضي الجزئين ولكن في الجزئية بالنسبة إلى كل فردٍ

اور مرکبہ کی نقیض وہ مفہوم ہے جو دونوں جزؤں کے نقیضوں کے درمیان میں تردید کیا گیا ہو۔

موجہات مرکبہ کلیہ کی نقیضوں کا بیان

اوّلاً یہ سمجھے کہ مرکبہ میں دو بسیطہ ہوتے ہیں؟ نیز مرکبہ کی دو قسمیں ہیں:

(۱) مرکبہ کلیہ جس کے دونوں جزئین کلی ہوں۔

(۲) مرکبہ جزئیہ وہ ہے جس کے دونوں جزئین جزئی ہوں۔

اس کے علاوہ " نقيض كل شئى رفعه " کا قاعدہ بھی پیش نظر رکھیں اب بسائط کے نقیض کے بعد موجہات مرکبہ کلیہ کی نقیض کا ذکر ہے' مگر اس میں بھی وہی بات ہے کہ مرکبہ کلیہ کی نقیض کا سمجھنا بسائط کی نقیض کے ذہن نشین کرنے پر موقوف ہے' چنانچہ مرکبہ کلیہ کی نقیض بنانے کا قاعدہ یہ ہے کہ مرکبہ کے دونوں جزء یعنی دونوں قضیہ بسیط الگ الگ کر کے ہر ایک کی نقیض حسب سابق بنائیں۔ پھر حرفِ تردید یعنی حرف انفصال (اِمّا) داخل کر کے ان دونوں نقیضوں سے ایک منفصلہ مانعہ الخلو ترتیب دیں' پس یہ منفصلہ مانع الخلو' مرکبہ کلیہ کی نقیض ہوگا (مفہوم مردد بین نقیضی الجزئین سے یہی منفصلہ مانعہ الخلو مراد ہے) مثلاً

" كل كاتب متحرك الاصابع بالضررة مادام كاتباً لادائماً " موجبہ کلیہ مشروطہ خاصہ ہے' اس کے دونوں جزء الگ الگ کئے مثلاً " كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة مادام كاتباً " " ولا شئى من الكاتب بمتحرك الاصابع بالفعل " پہلا جز موجبہ کلیہ مشروطہ عامہ ہے' اس لئے اس کی نقیض سالبہ جزئیہ حینیہ ممکنہ ہوئی یعنی " بعض الكاتب ليس بمتحرك الاصابع بالامكان حين هوكاتب " اور دوسرا جزء سالبہ کلیہ مطلقہ عامہ ہے' اس لئے اس کی نقیض موجبہ جزئیہ دائمہ مطلقہ ہوئی۔ یعنی "

بعض الکاتب متحرك الاصابع دائماً ''اب دونوں نقیضوں میں حرفِ انفصال بڑھا کر منصفلہ مانعہ الخلو اس طرح ترتیب دیا۔

'' إما بعض الكاتب ليس بمتحرك الاصابع بالامكان حين هو كاتب وإمّا بعض الكاتب متحرك الاصابع دائماً ''اب یہ منفصلہ مانعہ الخلو' موجبہ کلیہ مشروطہ خاصہ کی نقیض ہوا۔

مرکبہ کلیہ کی نقیض منفصلہ مانعۃ الخلو ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مرکبہ کلیہ کی نقیض اس منفصلہ کے دونوں جزؤں میں سے کوئی جزء ضرور ہے اور ممکن ہے کہ دونوں جزء ہوں' کیونکہ مانعۃ الخلو میں اجتماع منع نہیں ہے۔

اس کی وجہ کہ مرکبہ کلیہ کی نقیض منفصلہ مانعہ الخلو کیوں ہوتی ہے؟ یہ ہے کہ مرکبہ دو قضیوں کے مجموعے کا نام ہے اور نقیض مجموع، رفع مجموع ہوتا ہے مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ ''میرے پاس دو آدمی نہیں بیٹھے'' اب اس کی دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ بیٹھا ہوا۔ دوسرا یہ کہ کوئی نہ بیٹھا ہو۔

'' أنت بعد اطلاعك '' سے شارح کہتے ہیں' جب یہ معلوم ہو چکا کہ وجودیہ لا دائمہ وہ دو مطلقہ عامہ سے مرکب ہوتا ہے اور مطلقہ عامہ کی نقیض دائمہ مطلقہ ہے تو اس سے وجودیہ لا دائمہ کی نقیض حاصل ہوگی' ایسے ہی ممکنہ خاصہ کے بارے میں معلوم ہو چکا ہے کہ وہ دو ممکنہ عامہ سے مرکب ہوتا ہے اور ممکنہ عامہ کی نقیض ضروریہ مطلقہ ہے' تو ممکنہ خاصہ کی نقیض حاصل ہوگئی۔ اسی طرح اوروں کی نقیض قیاس کرلینا چاہیئے۔ بغرض سہولت نقائض مرکبات کلیات کا نقشہ یہاں درج کیا جاتا ہے اسے دیکھ کر مرکبات کی نقیض آسانی سے سمجھ میں آجائے گی اس کے بعد مرکبات جزئیہ کا نقشہ درج ہوگا

نقشہ نقائض مرکبات کلیہ

اصل قضیہ	مثال	نقیض قضیہ	مثال
مشروطہ خاصہ موجبہ کلیہ	کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورۃ مادام کاتبا لادائما	منفصلہ مانعۃ الخلو	امابعض الکاتب لیس بمتحرک الاصابع بالامکان حین ھو کاتب واما بعض الکاتب متحرک الاصابع دائما
مشروطہ خاصہ سالبہ کلیہ	لاشئی من الکاتب بساکن الاصابع بالضرورۃ مادام کاتبا دائما		امابعض الکاتب ساکن الاصابع بالامکان حین ھو کاتب واما بعض الکاتب متحرک الاصابع دائما
عرفیہ خاصہ موجبہ کلیہ	کل کاتب متحرک الاصابع دائما مادام کاتبا لادائما		امابعض الکاتب لیس بمتحرک الاصابع بالفعل حین ھو کاتب واما بعض الکاتب لیس بساکن الاصابع دائما
عرفیہ خاصہ سالبہ کلیہ	لاشئی من الکاتب بساکن الاصابع دائما مادام کاتبا لادائما		امابعض الکاتب لیس بمتحرک الاصابع ھو کاتب واما بعض الکاتب لیس بساکن الاصابع دائما
وقتیہ موجبہ کلیہ	کل قمر منخسف بالضرورۃ وقت الحیولۃ لادائما		امابعض القمر لیس بمنخسف بالامکان وقت التربیع واما بعض القمر لیس بمنخسف دائما
وقتیہ سالبہ کلیہ	لاشئی من القمر بمنخسف بالضرورۃ وقت التربیع دائما		امابعض القمر منخسف بالامکان وقت التربیع واما بعض القمر لیس بمنخسف دائما
منتشرہ موجبہ کلیہ	کل انسان متنفس بالضرورۃ وقتا ما لادائما		امابعض الانسان لیس بمتنفس بالامکان واما بعض الانسان متنفس دائما
منتشرہ سالبہ کلیہ	لاشئی من الانسان بمتنفس بالضرورۃ وقتا ما لادائما		امابعض الانسان متنفس بالامکان واما بعض الانسان لیس بمتنفس دائما
وجودیہ لاضروریہ موجبہ کلیہ	کل انسان ضاحک بالفعل لابالضرورۃ		امابعض الانسان لیس بضاحک دائما واما بعض الانسان ضاحک بالضرورۃ

وجودیہ لادائمہ موجبہ کلیہ	بعض الانسان ضاحک بالفعل لادائما		کل انسان اما لیس بضاحک دائما او ضاحک دائما
وجودیہ لادائمہ سالبہ جزئیہ	بعض الانسان لیس بضاحک بالفعل لادائما		کل انسان اما ضاحک دائما اولیس بضاحک دائما
ممکنہ خاصہ موجبہ جزئیہ	بعض الانسان کاتب بالامکان الخاص		کل انسان اما لیس بکاتب بالضرورۃ او کاتب بالضرورۃ
ممکنہ خاصہ سالبہ جزئیہ	بعض الانسان لیس بکاتب بالامکان الخاص		کل انسان اما کاتب بالضرورۃ اولیس بکاتب بالضرورۃ

نقشہ نقائض مرکبات جزئیہ

اصل قضیہ	مثال	نقیض قضیہ	مثال
مشروطہ خاصہ موجبہ جزئیہ	بعض الکاتب متحرک الاصابع بالضرورۃ مادام کاتبا لا دائما	قضیہ حملیہ کلیہ مرددۃ المحمول	کل کاتب اما لیس بمتحرک الاصابع بالامکان حین ہو کاتب او متحرک الاصابع دائما
مشروطہ خاصہ سالبہ جزئیہ	بعض الکاتب متحرک الاصابع بالضرورۃ مادام کاتبا لا دائما		کل کاتب اما ساکن الاصابع بالامکان حین ہو کاتب او لیس بساکن الاصابع دائما
عرفیہ خاصہ موجبہ جزئیہ	بعض الکاتب لیس بساکن الاصابع بالضرورۃ مادام کاتبا لا دائما		کل کاتب اما لیس بمتحرک الاصابع بالفعل حین ہو کاتب او متحرک الاصابع دائما
عرفیہ خاصہ سالبہ جزئیہ	بعض الکاتب لیس بساکن الاصابع لا دائما مادام کاتبا لا دائما		کل کاتب اما ساکن الاصابع بالفعل حین ہو کاتب او متحرک الاصابع دائما
وقتیہ موجبہ جزئیہ	بعض القمر منخسف وقت الحیلولۃ لا دائما		کل قمر اما لیس بمنخسف بالامکان وقت الحیلولۃ او منخسف دائما
وقتیہ سالبہ جزئیہ	بعض القمر لیس بمنخسف بالضرورۃ وقت التربیع لا دائما		کل قمر اما منخسف بالامکان وقت التربیع او لیس بمنخسف دائما
منتشرہ موجبہ جزئیہ	بعض الانسان متنفس بالضرورۃ وقتا ما لا دائما		کل انسان اما لیس بمتنفس بالامکان دائما او متنفس دائما
منتشرہ سالبہ جزئیہ	بعض الانسان لیس بمتنفس بالضرورۃ وقتا ما لا دائما		کل انسان اما متنفس بالامکان دائما او لیس بمتنفس دائما
وجودیہ لاضروریہ موجبہ جزئیہ	بعض الانسان ضاحک بالفعل لا بالضرورۃ		کل انسان اما لیس بضاحک دائما او ضاحک بالضرورۃ
وجودیہ لاضروریہ سالبہ جزئیہ	بعض الانسان لیس بضاحک بالفعل لا بالضرورۃ		کل انسان اما ضاحک دائما او لیس بضاحک بالضرورۃ

وجودیہ لاضروریہ سالبہ کلیہ	لاشئ من الانسان بضاحک بالفعل لا بالضرورۃ		اما بعض الانسان لیس بضاحک دائما واما بعض الانسان ضاحک بالضرورۃ
وجودیہ لا دائمہ موجبہ کلیہ	کل انسان ضاحک بالفعل لا دائما		اما بعض الانسان لیس بضاحک دائما واما بعض الانسان ضاحک بالفعل
وجودیہ لا دائمہ سالبہ کلیہ	لاشئ من الانسان بضاحک بالفعل لا دائما		اما بعض الانسان دائما واما بعض الانسان لیس بضاحک بالفعل
ممکنہ خاصہ موجبہ کلیہ	کل انسان کاتب بالامکان الخاص		اما بعض الانسان لیس بکاتب بالضرورۃ واما بعض الانسان کاتب بالضرورۃ
ممکنہ خاصہ سالبہ کلیہ	لاشئ من الانسان بکاتب بالامکان الخاص		اما بعض الانسان کاتب بالضرورۃ واما بعض الانسان لیس بکاتب بالضرورۃ

قوله ولكن فى الجزئية الخ

مصنفؒ کے قول میں ''للمرکبۃ'' مطلق ہے قید کلیت کے ساتھ مقید نہیں لہٰذا متبادر الی الفہم یہ ہے کہ مفہوم مردو مرکبہ جزئیہ کی بھی نقیض ہو جیسا کہ مرکبہ کلیہ کی نقیض ہے تو مصنفؒ نے اس عبارت سے مرکبات جزئیہ کی نقیض بیان کردی اور ''لکن فی الجزئیہ'' سے اس وہم کا دفع مقصود ہے کہ مرکبات جزئیہ کی نقیض کا طریقہ وہ نہیں جو مرکبات کلیہ کی نقیض کا ہے۔

شارح کے قول کا حاصل یہ ہے، کہ قضایا مرکبہ کلیہ کی نقیض نکالنے کا جو طریقہ مذکور ہوا ہے وہ قضایا مرکبہ جزئیہ کی نقیض نکالنے کا نہیں کیوں؟ اس کی وجہ کیا ہے؟ اور پھر مرکبات جزئیہ کی نقیض کا طریقہ کیا ہے؟ یہ دو الگ الگ سوال ہیں، پہلے سوال کا جواب یہ ہے کہ پہلے مرکبہ کلیہ کی نقیض لینے کا طریقہ یہ تھا کہ ہر ایک جزء کی الگ الگ نقیض لے کے دونوں نقیضوں سے ایک منفصلہ مانعۃ الخلو بنالیا جائے جیسے پہلے گذر چکا ہے لیکن مرکبہ جزئیہ کی نقیض نکالنے

کیلئے مذکورہ طریقہ کافی نہیں' کیوں۔؟اس لئے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ ہمارے قول'' بعض الحیوان انسان بالفعل لادائماً ''وجودیہ لادائمہ موجبہ جزئیہ کاذبہ ہے' کیونکہ ''لادئما'' سے مراد'' بعض الحیوان لیس بانسان بالفعل ''ہےاور'' بعض الحیوان انسان بالفعل وبعض الحیوان لیس بانسان بالفعل ''ان دونوں قضیوں میں ایک یقیناً کاذبہ ہے'اس لئے کہ جوحیوان بالفعل انسان ہو'وہی حیوان بالفعل انسان نہ ہو'ممکن نہیں'اور ظاہر ہے کہ قضیہ مرکبہ کے ایک جزء کے کاذب ہونے کی صورت میں پورا قضیہ کاذبہ ہوتا ہے'لہٰذا قضیہ کاذب ہوا'اب ہم اس قضیہ کاذبہ کی نقیض اگر مذکورہ طریقہ (قضایا مرکبہ کلیہ کی نقیض نکالنے کے طریقے پر) پرنکالتے ہیں'تو وہ نقیض بھی جھوٹی ہوگی اور یہی جھوٹی نقیض ہونے کی وجہ یہ ہے کہ'چونکہ اصل قضیہ'' بعض الحیوان انسان بالفعل ''مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ ہے'اور اصل قضیہ کا جزء ثانی'' بعض الحیوان لیس بانسان بالفعل '' مطلقہ عامہ سالبہ جزئیہ ہے'تو مطلقہ عامہ کی نقیض دائمہ مطلقہ ہے'بنابرایں سالبہ دائمہ مطلقہ یعنی'' لاشئی من الحیوان بانسان دائماً ''جزءاول کی نقیض اور موجبہ کلیہ دائمہ مطلقہ یعنی'' کل حیوان انسان دائماً ''جزءثانی کی نقیض ہوگی'پھر دونوں پر جب'' اما '' داخل کردیا تو اس وجودیہ لادائمہ موجبہ جزئیہ کی نقیض'' إمّا لاشئی من الحیوان بانسان دائماًواماً کل حیوان انسان دائماً '' ہوگی اور یہ نقیض بھی جھوٹی ہوگی اور پہلے معلوم ہوچکا ہے کہ اصل قضیہ اور اس کی نقیض میں سے ایک صادق ہونا اور دوسرا کاذب ہونا چاہیئے۔

لہٰذا اب دوسرا سوال کہ مرکبہ جزئیہ کی صحیح نکالنے کا طریقہ کیا ہے؟ چنانچہ مصنفؒ نے'' لکن فی الجزئیۃ '' سے اس کا طریقہ بتایا ہے کہ چونکہ مرکبہ جزئیہ کے دونوں جزء، جزئیہ ہوتے ہیں، اسلئے ان دونوں کی نقیض دوکلیہ ہوں گی، ایک موجبہ کلیہ اور ایک سالبہ کلیہ لہٰذا موضوع سے جزئیہ کا سور ہٹا کر کلیہ کا سور لگادیں گے۔ اب اولاً پہلے بسیطہ کے محمول کی نقیض نکالیں گے پھر دوسرے بسیطہ کے محمول کی نقیض نکالیں گے اس کے بعد پہلے محمول کی نقیض کے شروع میں حرف تردید لفظ'' اما '' داخل کردیں گے اور دوسرے محمول کی نقیض کے شروع میں حرف تردید لفظ''او''داخل کردیں گے تو مرکبہ جزئیہ کی نقیض نکل آئے گی جو جزء اصل قضیہ میں

موجبہ ہو اس کے محمول کے نقیض بناتے وقت حرف تردید کے ساتھ سالبہ ذکر کیا جائے گا اور جو جزء اصل قضیہ میں سالبہ ہو اس کے محمول کو نقیض بناتے وقت حرف تردید کے ساتھ موجبہ ذکر کیا جائے گا' اور ہر جزء کو اس کی جہت کی نقیض کے ساتھ ذکر کیا جائے گا۔

مثلاً اسی مثال مذکور میں'' بعض الحیوان انسان بالفعل لا دائماً ''موجبہ جزئیہ لا دائمہ ہے' اس کا پہلا جزء موجبہ یعنی'' بعض الحیوان انسان بالفعل ''ہے۔ اور دوسرا جزء سالبہ یعنی'' بعض الحیوان لیس بانسان بالفعل ''ہے۔ پہلے جزء کی نقیض'' لاشئی من الحیوان بانسان دائماً ''ہے جبکہ دوسرے جزء کی نقیض'' کل حیوان انسان دائماً ''ہے اب دونوں قضیہ کلیہ کو ایک قضیہ کی شکل دی جائے۔ ہم نے دیکھا کہ دونوں میں موضوع حیوان ہے اور انسان دونوں میں محمول ہے ہم نے دونوں قضیوں کو ایک قضیہ کلیہ بنا کر یہ کہا'' کل حیوانٍ امّا انسان دائما اولیس بانسانٍ دائماً ''جس میں موضوع واحد ہے اور محمولوں کی دونوں نقیضوں (انسان اور لیس بانسان) کے درمیان حروف انفصال (امّا اور اَو) داخل کر کے قضیہ کلیہ'' مردّدۃ المحمول ''بنالیا جس کا مقصد یہ ہے کہ ہر ہر فرد کے اعتبار سے موضوع کی تردید کی جائے یعنی مثال مذکور میں حیوان کے جن افراد کیلئے انسان کو ثابت کیا گیا ہے ان کیلئے انسان ہمیشہ ثابت رہے گا اور حیوان کے جن افراد سے محمول یعنی انسان کا سلب کیا گیا ہے ان سے انسان ہمیشہ مسلوب رہے گا۔ مصنفؒ کے قول'' ولکنّ فی الجزئیۃ بالنسبۃ الی کل فردٍ ''کا یہی مطلب ہے۔

فصل: العکس المستوی : تبدیل طرفی القضیۃ مع بقاء الصدق والکیف

عکس مستوی قضیے کے دونوں طرفوں کا بدل دینا ہے صدق اور کیف کے باقی رہنے کے ساتھ

قولہ طرفی القضیۃ الخ عکس کی دو قسمیں ہیں:

(۱)۔۔۔عکس مستوی (۲)۔۔۔عکس نقیض (جس کا ذکر بعد میں آئے گا)

عکس مستوی کی تعریف عکس کے لغوی معنی ہے بدلنا' پلٹنا اور اصطلاحی تعریف یہ ہے کہ:

"جعل الجزء الأول ثانياً وجعل الجزء الثانى أولاً مع بقاء الصدق والكيف"

اسی کو مصنفؒ نے "تبدیل طرفی القضیة مع بقاء الصدق والکیف" سے تعبیر کیا ہے۔ یہاں قولِ مصنفؒ "طرفي القضية" سے مراد اعم ہے حملیہ میں موضوع ومحمول ہو یا شرطیہ میں مقدم وتالی اور غرض اس تعمیم سے یہ ہے کہ عکس مستوی حملیات وشرطیات سب میں جاری ہوتا ہے۔

عکس مستوی کی وجہ تسمیہ: اس "تبدیل طرفی القضیه" کا نام عکس مستوی اس لئے رکھا ہے کہ طریقِ واضح وسبیل مستوی سے مشابہ ہے کیونکہ اس عکس میں کوئی اخفاء واعوجاج نہیں بخلاف عکس نقیض کے، کہ وہ غیر واضح ہے۔

پھر یہاں "تبدیل طرفین" سے مراد وہ تبدیلی ہے جو معنوی ہو یعنی معنی کو بدل دے اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ منفصلات میں قابلِ اعتبار عکس نہیں آتا کیونکہ منفصلات میں طرفین کو بدل ڈالیں یا نہ بدلیں ہر دو صورتوں میں معنی نہیں بدلتا، مثلاً "إمّا أن يكون هذا العدد زوجاً أو فرداً" قضیہ منفصلہ ہے تبدیلی کے بعد اس طرح ہوگا "إمّا أن يكون هذا العدد فرداً أو زوجاً" لیکن دونوں مفہوموں کا حاصل ایک ہی نکلتا ہے اور وہ دونوں چیزوں کے درمیان "معاندت" کا پایا جانا ہے۔

"واعلم" سے شارح ایک فائدہ بیان کرتے ہیں کہ عکس کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے۔

(۱)۔۔۔معنی مصدری مذکور (یعنی قضیہ کے دونوں اطراف کو تبدیل کرنا)۔

(۲)۔۔۔اور ایک اس جدید قضیہ پر جو تبدیل سے حاصل ہوتا ہے یعنی اس تبدیلی سے جو قضیہ حاصل ہوتا ہے اس کو بھی عکس کہا جاتا ہے گویا قضیہ معکوسہ کا نام عکس رکھا گیا ہے۔ اوّل معنی حقیقی اور ثانی معنی مجازی ہے۔ (اول معنی چونکہ اصطلاحی ہے اس لئے مصنفؒ نے تعریف میں اس کو اختیار کیا)۔ معنی ثانی مجازی اس لئے ہے کہ اس میں مصدر (معکوس) کے معنی میں لیا گیا ہے؟ بطور شاہد کے شارح نے مثال پیش کی، کہ جیسے "لفظ" کا "ملفوظ" و "خلق" کا "مخلوق" پر مجاز اطلاق ہوتا ہے تو ایسے ہی یہاں عکس کا اطلاق معکوس پر ہے۔

قوله مع بقاء الصدق الخ: بقاء صدق کا مطلب یہ ہے کہ اصل قضیہ اگر صادق مانا

جائے تو عکس کو بھی صادق مانا جائے اور یہ مطلب نہیں کہ اصل وعکس کا صدق واقع میں ضروری ہے۔ حاصل یہ نکلا کہ "صدق" سے مراد "صدق الامری" نہیں بلکہ صدق نفس الامری وصدق فرضی دونوں سے اعم مراد ہے مثلاً "کل انسان حجر" یہ قضیہ موجبہ کاذبہ ہے مگر جب اس کو صادق مان لوگے (اس لئے کہ "فرض المحال جائز") تو اس کے عکس "بعض الانسان حجر" کو بھی صادق ماننا پڑے گا۔ باقی رہی یہ بات کہ اگر اصل قضیہ جھوٹا ہو تو اس کا عکس بھی جھوٹا ہو جائے تو یہ ضروری نہیں بلکہ کبھی اصل قضیہ جھوٹا ہونے کے باوجود اس کا عکس سچا بھی ہو سکتا ہے۔ مثلاً "کل حیوان انسان" اصل قضیہ ہے اور جھوٹا ہے لیکن اس کا عکس سچا ہے اور وہ "بعض الانسان حیوان" ہے تو اسلئے مصنفؒ نے "بقاء الصدق" کی قید لگائی اور "بقاء الکذب" کی قید نہیں لگائی۔

قولہ والکیف الخ: بقاء صدق کے ساتھ ساتھ قضیے کیف (ایجاب وسلب) میں ایک دوسرے کے ساتھ موافق رہیں گے۔ یعنی اگر اصل قضیہ موجبہ ہو تو عکس بھی موجبہ ہوگا اور اگر اصل قضیہ سالبہ ہو تو عکس بھی سالبہ رہے گا۔

والموجبة انما تنعكس جزئيه لجواز عموام المحمول اولتالى

اور موجبہ کا عکس جزئیہ آتا ہے کیونکہ جائز ہے کہ محمول یا تالی عام ہو

قولہ الموجبة الخ یہاں اصل بحث شروع کرنے سے پہلے ایک ضابطہ یاد رکھنا چاہئے کہ:

(۱)۔۔۔قضیہ موجبہ (کلیہ ہو یا جزئیہ) میں محمول یا تو موضوع کے مساوی ہوگا یا پھر موضوع محمول سے خاص ہوگا۔ مساوی کی مثال جیسے "کل انسان ناطق" اور جب موضوع محمول سے خاص ہو اسکی مثال "کل انسان حیوان" اور "بعض الانسان حیوان"۔

(۲)۔۔۔قضیہ سالبہ (کلیہ ہو یا جزئیہ) میں موضوع عام و محمول خاص ہوتا ہے جیسے "لاشئی من الحجر بانسان" اور "بعض الحیوان لیس بانسان" اب سمجھے کہ یہاں "الموجبة" میں "الف لام" استغراق کیلئے ہے اور "انما" حصر کیلئے ہے لہٰذا مصنفؒ کی عبارت کا مطلب یہ ہے کہ "کل موجبة تنعكس جزئية ولاتنعكس

کلیۃ ''یعنی موجبہ خواہ کلیہ ہو یا جزئیہ اس کا عکس موجبہ جزئیہ ہی آتا ہے موجبہ کلیہ کبھی نہیں آتا۔
حاصل یہ ہے کہ یہاں دو دعویٰ ہیں۔
پہلا دعویٰ: یہ ہے کہ موجبہ کلیہ ہو یا موجبہ جزئیہ موجبہ جزئیہ کی طرف منعکس ہوتا ہے۔
دوسرا دعویٰ: یہ ہے کہ ہر موجبہ خواہ کلیہ ہو یا جزئیہ موجبہ کلیہ کی طرف منعکس نہیں ہوگا۔
''اما صدق الموجبة '' سے پہلے دعوے کی وضاحت کی گئی ہے کہ موجبہ کلیہ ہو یا جزئیہ اس کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے بداھۃً کیونکہ جب ''کل انسان حیوان أو بعض الانسان حیوان '' صادق ہوگا' تو ''حیوان'' جو کہ محمول ہے یا تو ''انسان'' جو کہ موضوع ہے کے کل افراد کو یا بعض کو ثابت ہوگا (مثلاً زید بکر وغیرہ پر حیوان صادق آجائے) تو ''انسان وحیوان'' دونوں بعض افراد میں مثلاً زید بکر میں ایک دوسرے کے فی الجملہ شریک ہوں گے اور جب ''حیوان وانسان'' دونوں بعض افراد میں ایک دوسرے کے فی الجملہ شریک ہوں گے تو لامحالہ ''انسان'' بھی ''حیوان'' کے بعض افراد کو ثابت ہوگا' تو جب ''انسان'' ''حیوان'' کے بعض افراد کو ثابت ہوا' تو '' بعض الحیوان انسان '' صادق ہوگا' نتیجہ یہ نکلا کہ جب '' کل انسان حیوان یابعض الانسان حیوان '' صادق ہوگا' تو '' بعض الحیوان انسان '' بھی ضرور صادق ہوگا۔
نوٹ: حصر کا جزء ایجابی یعنی پہلا دعویٰ بدیہی ہے' یعنی دلیل کا محتاج نہیں' جیسے شارح نے لفظ ''ضرورۃ'' لا کر اس کی طرف اشارہ کیا ہے' باقی یہ دلیل جو بیان کی گئی ہے فی الحقیقت دلیل نہیں اس پر تنبیہ ہے تاکہ خفاء زائل ہو جائے اور خفاء یہ ہے کہ عکس کیلئے ضروری ہے کہ وہ اصل کے موافق ہو' بقاء صدق میں' اصل کے بدلنے کے بعد' اور یہاں یہ بھی معلوم نہیں ہے کہ ہے یا نہیں' لہٰذا تنبیہ کی ضرورت ہے۔
''اما صدق الکلیۃ '' سے دوسرے دعوے پر روشنی ڈالی جاتی ہے کہ موجبہ (جزئیہ ہو یا موجبہ کلیہ) کا عکس موجبہ کلیہ نہیں آتا' اور مصنف کے قول'' لجوزا عموم المحمول '' سے اس کی دلیل ہے کہ اگر موجبہ کلیہ صادق کا عکس بھی موجبہ کلیہ ہو اور صادق ہو تو ضروری ہے کہ ہر مادے میں صادق ہو' کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ قضیہ کا عکس اصل قضیہ کو ہر مادے میں لازم ہوتا

ہے حالانکہ اس مادے میں جہاں اصل قضیہ کا محمول (یا تالی) اس کے موضوع (یا مقدم) سے اعم ہوتا ہے اس کے بعد اس میں عکس کیا جائے کہ محمول (اعم) کو موضوع (اخص) کی جگہ لے جائیں اور موضوع (اخص) کو محمول (اعم) کی جگہ لے جائیں، تو وہاں موجبہ کلیہ صادق نہیں ہوتا (صرف جہاں محمول موضوع کے مساوی ہو اس مادہ میں صدق آئے گا ہاں اگر عکس موجبہ جزئیہ آئے تو وہ ہر مادہ میں سچا ہوگا) اس لئے معلوم ہوا کہ موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ کلیہ نہیں ہوتا۔ مثلاً ''کل انسان حیوان'' صادق ہے اور اس کا عکس ''کل حیوان انسان'' صادق نہیں ورنہ موضوع کا اعم ہونا لازم آئے گا جو کہ درست نہیں، اس لئے کہ اس میں خاص (محمول) عام (موضوع) پر محمول ہوگا اور خاص کا عام کے اوپر کلی طور پر حمل کرنا محال ہے اور موجبہ جزئیہ مثلاً بعض انسان حیوان کا عکس ''کل حیوان انسان'' نہیں آئے گا اس دلیل مذکور کی وجہ سے اس طرح کبھی شرطیہ متصلہ میں تالی مقدم سے عام ہوتی ہے جیسے ''کلما کان الشئی انساناً کان حیواناً'' صادق ہے اس کا عکس ''کلما کان الشئی حیواناً کان انساناً'' صادق نہیں، ورنہ مقدم کا اعم اور تالی کا اخص ہونا لازم آئے گا اور خاص کا عام کے اوپر کلی طور پر حمل کرنا تو محال ہے۔

قولہ وقس علیہ الخ یہاں شرطیات سے شرطیات متصلہ مراد ہیں۔ کیونکہ شرطیات منفصلہ کا عکس نہیں آتا۔ پس موجبہ کلیہ شرطیہ متصلہ لزومیہ اور موجبہ جزئیہ شرطیہ متصلہ لزومیہ دونوں کا عکس موجبہ جزئیہ متصلہ لزومیہ ہے اور دلیل اس پر وہی ہے جو حملیہ میں گزری۔

والسالبة الكلية تنعكس سالبةكليةً والّا لزم سلب الشئى عن نفسه والجزئية لاتنعكس اصلاً

اور سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ ہے ورنہ شئی کا اپنی ذات سے مسلوب ہونا لازم آئے گا اور سالبہ جزئیہ کا عکس کچھ بھی نہیں ہے، کیونکہ جائز ہے کہ موضوع یا مقدم عام ہو

''**قولہ والسالبة الكلية**'' سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ ہی آتا ہے جیسے ''لاشئی من الحجر بانسان''۔ بہر حال یہ ایک دعویٰ ہے اس کے تین دلائل ہیں:

(۱)۔۔۔دلیل خلف (۲)۔۔۔دلیل افتراض (۳)۔۔۔طریق عکس

مصنفؒ نے یہاں صرف دلیل خلف پر ہی اکتفاء کیا ہے لہٰذا اسی کی تفصیل کی جاتی ہے۔

"خلف" "خلافِ مفروض" کا مخفف ہے یعنی ایسی دلیل جو خلافِ مفروض کو مستلزم ہو اس دلیل خلف میں عکس کی نقیض کو اصل قضیہ کے ساتھ ملا کر شکل اول بنا کر نتیجہ نکالتے ہیں۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کوئی سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ نہ مانے تو اس کی نقیض تسلیم کرنا ہوگی (کیونکہ اصل ونقیض میں سے ضرور کوئی درست ہوگا) ورنہ ارتفاعِ نقیضین لازم آئے گا جو کہ باطل ہے لہٰذا جو "لاشئی من الانسان بحجر" کے عکس "لاشئی من الحجر بانسان" کو نہیں مانتا تو اس کی نقیض "بعض الحجر انسان" ماننا پڑے گا اور یہ قاعدہ ہے کہ عکس جس کو بھی مانا جائے اسکو اس اصل قضیہ کے ساتھ ملایا جاتا ہے چنانچہ ہم اس نقیض کو صغریٰ اور اصل قضیہ کو کبریٰ بنائیں گے اور اس طرح کہیں گے (صغریٰ) "بعض الحجر انسان" (کبریٰ) "لاشئی من الانسان بحجر" اب حد اوسط (انسان) کو گرائیں گے اور نتیجہ چونکہ اخص ارذل کا تابع ہوتا ہے اس لئے نتیجہ نکلے گا "بعض الحجر لیس بحجر" اور یہ خلافِ مفروض ہے جو کہ بالکل باطل ہے، کیونکہ یہاں "حجر" کی نفی "حجر" سے ہو رہی ہے جس سے "سلب الشئی عن نفسہ" لازم آیا جو کہ باطل ہے اور یہ بطلان لازم آیا یا تو اصل قضیہ (کبریٰ) کی وجہ سے، یا شکل کی وجہ سے اور یا نقیض کی وجہ سے اصل قضیہ کی وجہ سے تو لازم نہیں آیا کیونکہ وہ مفروض الصدق ہے اور شکل کی وجہ سے بھی لازم نہیں آیا کیونکہ وہ شکل اول ہے جو کہ بدیہی الانتاج ہے لہٰذا لازماً کہنا پڑے گا کہ یہ صغریٰ ہی غلط ہے اور جب عکس کی نقیض باطل ہوئی تو عکس صادق ہوا، یعنی سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ ہی آئیگا۔

قولہ عموم الموضوع الخ یہ بھی ایک دعویٰ ہے کہ سالبہ جزئیہ کا عکس بالکل نہیں آتا کیونکہ سالبہ جزئیہ کا عکس سچا ہو تو ضروری ہے کہ ہر مادہ میں یہ عکس سچا ہو (اسلئے کہ عکس آنے کا مطلب یہ ہے کہ ہمیشہ آئے) حالانکہ جس قضیہ حملیہ سالبہ جزئیہ میں موضوع عام ہو محمول سے، یا قضیہ شرطیہ سالبہ جزئیہ میں مقدم عام ہو تالی سے تو اس میں سلب الاخص من بعض افراد جب قضیہ حملیہ میں مثلاً اس کا عکس نکالیں گے کہ موضوع کو محمول کی جگہ اور محمول کو موضوع کی جگہ لے جائیں گے چنانچہ اس میں محمول موضوع سے عام ہو جائے گا اب "سلب الأعم

من بعض افراد الأ خص "ہوگا اور یہ درست نہیں مثلاً" بعض الحیوان لیس بانسان "سچا ہے لیکن جب اس کا عکس نکالیں گے تو کہنا پڑے گا" بعض الانسان لیس بحیوان "اور یہ درست نہیں، قضیہ شرطیہ میں بھی یہی بات ہے جیسے" قد لایکون إذاکان الشئی حیوانا کان انسانا "صادق ہے اس لئے کہ اس میں خاص کو عام سے سلب کیا گیا ہے جو کہ درست ہے۔ لیکن اس کا عکس" قد لایکون إذاکان الشئی انسانا کان حیوانا "درست نہیں، اسلئے کہ اس میں" سلب الأ عم من بعض الأ خص "لازم آتا ہے وذلك لیس بصحیح۔

نوٹ: سالبہ جزئیہ کا عکس اگرچہ بعض مادوں میں صحیح آتا ہے جیسے" بعض الحیوان بحجر "کا عکس" بعض الحجر لیس بحیوان "آیا ہے، لیکن چونکہ منطق کے قاعدے کلی ہیں اس لئے کہہ دیا کہ سالبہ جزئیہ کا عکس اصلاً نہیں آتا۔

واما بحسب الجهة فمن الموجبات تنعكس الدائمتان والعامتان حينية مطلقةً

اور لیکن جہت کے اعتبار سے پس موجبات سے دائمتین اور عامتین کا عکس حینیہ مطلقہ ہے

قوله وإمابحسب الجهة الخ

موجہات موجبہ کے عکس کا بیان

اجمال: یہاں سے مصنفؒ موجہات کا عکس بیان کررہے ہیں چونکہ ایجاب سلب سے اشرف ہے اس لئے پہلے موجبات (بسیطہ ہو یا مرکبہ) کا عکس ذکر کریں گے۔ اس کے بعد سوالب (بسیطہ ہو خواہ مرکبہ) کا ذکر آئے گا، آپ اس اجمال کو اچھی طرح ذہن نشین کریں اور وہ یہ ہے کہ موجبات میں بسائط ثمانیہ میں سے سات کا عکس آتا ہے اور صرف ایک بسیطہ کا عکس نہیں آتا۔ وہ سات یہ ہیں:

دائمتان (دائمہ مطلقہ، ضروریہ مطلقہ)

عامتان (مشروطہ عامہ، عرفیہ عامہ)

وقتیتان (وقتیہ مطلقہ، منتشرہ مطلقہ)

مطلقہ عامہ

دائمتان وعامتان کا عکس حینیہ مطلقہ آتا ہے اور وقتیتان ومطلقہ عامہ کا عکس ''مطلقہ عامہ'' ہی آتا ہے اور صرف ''ممکنہ عامہ'' کا عکس نہیں آتا۔ سوالب میں سے صرف چار بسائط کا عکس آتا ہے۔ یعنی دائمتان وعامتان کا اور باقی چار کا نہیں آتا یعنی وقتیتان ومطلقہ عامہ وممکنہ عامہ کا۔

موجہات کے اندر مرکبات سبعہ میں سے صرف ایک کا عکس نہیں آتا بقیہ چھ کا آتا ہے۔ وہ چھ یہ ہیں:

خاصتان (مشروطہ خاصہ، عرفیہ خاصہ)

وجودیتان (وجودیہ لا دائمہ، وجودیہ لاضروریہ)

وقتیتان (وقتیہ، منتشرہ)

پہلے دو عکس ''حینیہ لادائمۃ'' اور باقی چار کا ''مطلقہ عامہ'' آتا ہے اور صرف ''ممکنہ خاصہ'' کا عکس نہیں آتا۔ سوالب میں صرف دو مرکبات کا عکس آتا ہے بقیہ پانچ کا عکس نہیں آتا۔ جن دو کا آتا ہے وہ خاصتان ہیں ان دو کا عکس ''عرفیہ لادائمہ فی البعض'' ہے۔ اور جن پانچ کا عکس نہیں آتا وہ یہ ہیں۔ وقتیان، وجودیتان وممکنہ خاصہ

مذکورہ قضایا میں جہاں جہاں عکس آتا ہے اس کیلئے شارح دلیل بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ان کے عکوس کو مان لو اگر نہیں مانتے تو نقیضوں کو مان لو۔ پھر نقیض کو اصل قضیہ کے ساتھ ملانے کے بعد شکل اول بنا کر نتیجہ نکالیں گے تو وہ نتیجہ محال آئے گا لہٰذا اصل کا عکس درست ہوا۔

تفصیل: موجہات موجبہ میں سے دائمتان وعامتان کا عکس ''حینیہ مطلقہ'' ہے اس کا ثبوت دلیلِ خلف سے ہے۔ (ان چاروں قضیوں کے عکس کا ثبوت دلیلِ افتراض سے بھی ہوسکتا ہے مگر مصنفؒ نے اس کو ذکر نہیں کیا)۔

دائمتان کی مثال:

''کل انسان حیوان بالضرورۃ أو دائماً'' صادق ہے ایک (ہی قضیہ

کے ساتھ اگر قید ''ضرورت'' لگائیں تو ضروریہ مطلقہ ہو جائے گا اور اگر قید ''دوام'' لگائیں تو دائمہ مطلقہ ہو جائے گا)۔ اگر اس کا عکس '' بعض الحيوان انسان بالفعل حين هو حيوان ''(جو کہ حینیہ مطلقہ موجبہ جزئیہ ہے) صادق نہ ہوگا تو اس کی نقیض '' لا شئی من الحيوان بانسان دائماً مادام حيواناً ''سالبہ کلیہ عرفیہ عامہ صادق ہوگا (کیونکہ اگر نقیض کو بھی نہیں مانو گے جس طرح اصل کو نہیں مانا تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا۔ وذلك باطل)۔ اور جب اس نقیض کو اصل کے ساتھ ملا کر شکل اول یوں ترتیب دیں گے کہ پہلے اصل قضیہ کو رکھیں گے (ایجاب صغریٰ کی وجہ سے) اور پھر نقیض کو رکھیں گے (كلية کبری کی وجہ سے)'' كل انسان حيوان بالضرورة أو دائماً، ولاشئی من الحيوان بانسان دائماً مادام حيواناً '' تو نتیجہ (''حیوان'' حد اوسط کو ساقط کرنے کے بعد) '' لاشئی من الانسان بانسان بالضرورة أو دائماً ''ہوگا (تو اس سے سلب الشئی عن نفسہ لازم آیا) اور یہ محال ہے اور یہ بطلان اصل قضیہ صغریٰ کی وجہ سے تو نہیں آیا اس لئے کہ وہ مفروض الصدق ہے اور شکل اول کی وجہ سے بھی نہیں آیا اس لئے کہ وہ بدیہی الانتاج ہے تو متعین ہوا کہ یہ بطلان کبریٰ یعنی نقیض کی وجہ سے لازم آیا'' فبطل النقيض وثبت العكس ''

عامتان کی مثال:'' كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة أو دائماً مادام كاتباً ''صادق ہے، اگر اس کا عکس '' بعض متحرك الاصابع كاتبٌ بالفعل حين هو متحرك الاصابع ''صادق نہ ہوگا، تو اس کی نقیض '' لاشئی من متحرك الاصابع بكاتب دائماً مادام متحرك الاصابع ''صادق ہوگا اور جب اس نقیض کو اصل کے ساتھ ملا کر شکل اول یوں ترتیب دیں گے (صغریٰ)'' كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة أو دائماً مادام كاتبا (کبری (ولاشئی من متحرك الاصابع بكاتب دائماً مادام متحرك الاصابع ''تو نتیجہ'' لاشئی من الكاتب بكاتب بالضرورة أو دائماً مادام كاتباً ''ہوگا اور یہ محال ہے۔

والخاصتان حينية مطلقة لادائمة

اور خاصتین کا عکس حینیہ مطلقہ لادائمہ ہے

قولہ والخاصتان الخ مرکبات کے موجبات میں سے ''خاصتان'' یعنی موجبہ مشروطہ خاصہ وموجبہ عرفیہ خاصہ کا عکس حینیہ مطلقہ دائمہ آتا ہے' یہاں عکس میں دو چیزیں ہیں ''حینیہ مطلقہ'' و ''لادائمۃ''۔ اوّلاً یہاں چند وضاحتیں ضروری ہیں:

(۱)۔۔۔قضیہ کو اس کا عکس لازم ہوتا ہے قضیہ خود ملزوم ہوتا ہے۔

(۲)۔۔۔یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ خاصتان (مشروطہ خاصہ وعرفیہ خاصہ) میں ہر ایک قضیہ دو قضیوں سے مرکب ہوتا ہے' چنانچہ مشروطہ خاصہ دو قضیوں، مشروطہ عامہ ومطلقہ عامہ سے مرکب ہوتا ہے اور عرفیہ خاصہ میں پہلا جزء عرفیہ عامہ اور دوسرا جزء مطلقہ عامہ ہوتا ہے خلاصہ یہ کہ خاصتان وہی مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ ہیں مگر صرف ''لادوام ذاتی'' کی قید ان کے ساتھ لگی ہوئی ہے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ ''خاصتان'' و ''عامتان'' میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے' ''خاصتان'' خاص مطلق ہے جب کہ ''عامتان'' عام مطلق ہے' لہٰذا جہاں ''خاصتان'' پایا جائے گا ''عامتان'' بھی پایا جائے گا۔ ولاعکس۔

(۳)۔۔۔مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ (جو کہ عام مطلق ہیں) کا عکس حینیہ مطلقہ ہونا، پہلے سے ثابت ہو چکا ہے تو یہاں ''خاصتان'' ''عامتان'' کو لازم ہیں اور ''عامتان'' کو عکس یعنی حینیہ مطلقہ لازم ہوگا' بحسب وضاحت اول (کہ قضیہ کو اس کا عکس لازم ہوتا ہے اور قاعدہ ہے کہ ''لازم اللازم لازم للذلك الشئی'' (لازم کا لازم' لازم ہوتا ہے لہٰذا جو ''عامتان'' کو لازم ہے یعنی ''حینیہ مطلقہ'' وہی ''خاصتان'' کو بھی لازم ہے اسلئے خاصتین میں پہلے جزء کا عکس حینیہ مطلقہ ہی آتا ہے ہاں حینیہ مطلقہ کو لادائمہ کے ساتھ مقید رکھا گیا ہے یہ لادائمہ مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ کے دوسرے جزء کا عکس ہے اور یہی جزء ثانی کا عکس ہی ثبوت کا محتاج ہے اب شارح نے اس کو دلیل خلف سے ثابت کیا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ ''لادوام'' کا ثبوت یہ ہے کہ اگر ''لادوام'' صادق نہ ہوگا تو اس کی نقیض صادق ہوگی، اس نقیض کو اصل کے ساتھ ملا کر شکل اول ترتیب دیں گے، پھر اس نتیجہ کو نکال کر محفوظ رکھیں گے پھر اسی نقیض کو اصل کے جزء ثانی کے ساتھ ملا کر شکل اول ترتیب دیں گے' تو اس کا نتیجہ سابقہ کے منافی ہوگا' پس ''اجتماع المتنافین'' لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔ مثلاً ''کل کاتب متحرك الاصابع

بالضرورة أو دائماً مادام كاتباً لادائماً ''(یعنی'' لاشئی من الکاتب بمتحرك الاصابع بالفعل '')صادق ہےتو اس کا عکس'' بعض متحرك الاصابع كاتب بالفعل حین هومتحرك الاصابع لادائماً ''(یعنی بعض متحرك الاصابع لیس بكاتب بالفعل)ضرورصادق ہوگا(ضمناً یہاں ایک بات سمجھے کہ اصل قضیہ میں جو ''لا دائماً '') ہےاس سے ہم نے سالبہ کلیہ نکالا ہےاور حسب قاعدہ سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ آتا ہے' مگر یہاں پھر عکس میں جو''لا دائما'' ہےاس سے ہم نے سالبہ کلیہ نہیں نکالا ہے، بلکہ سالبہ جزئیہ نکالا ہے یعنی'' بعض متحرك الاصابع لیس بكاتب بالفعل ''ایسا ہم نے کیوں کیا؟ تو آگے'' خاصتان سوالب ''میں اس کی وجہ آئے گی اب یہاں عکس کے جزءاول یعنی حینیہ مطلقہ کا ثبوت تو ظاہر ہےاس لئے کہ پہلے معلوم ہوگیا کہ یہ خاصتان کولازم ہے اور عکس کے جزء ثانی یعنی'' بعض متحرك الاصابع لیس بكاتب بالفعل ''کا ثبوت یہ ہے کہ اگر یہ صادق نہ ہوگا' تو اسکی نقیض یعنی'' کل متحرك الاصابع كاتب دائماً''صادق ہوگی ،اسکو اصل کے جزءاول کے ساتھ ملا کر شکل اول اس طرح ترتیب دیں گے۔

صغریٰ: ''کل متحرك الاصابع كاتب دائماً''

کبریٰ: ''کل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة أودائماً مادام كاتباً ''۔

تو اس کا نتیجہ:'' کل متحرك الاصابع متحرك الاصابع دائماً ''ہوگا۔اس نتیجہ کو ہم نے محفوظ کرلیا۔پھر اسی نقیض کو اصل کے جزءثانی کیساتھ ملا کر بایں طور پر ترتیب دیا۔

صغریٰ: ''کل متحرك الاصابع كاتب دائماً''

کبریٰ: '' لاشئی من الکاتب بمتحرك الاصابع بالفعل''

نتیجہ: '' لاشئی من متحرك الاصابع بمتحرك الاصابع بالفعل ''ہوگا اور یہ نتیجہ سابق کے منافی ہے،پس'' اجتماع المتنافین ''لازم آئے گا' اور یہ محال ہے' لہٰذا لا دوام کا صدق حق ہوا۔

فائدہ:''لا دوام'' کے عکس کی یہ دلیل اس وقت جاری ہوگی جب اصل موجبہ کلیہ ہو' اس لئے کہ اصل اگر موجبہ جزئیہ ہوگا' تو وہ شکل اول کا کبریٰ نہیں بن سکتا اسی لئے موجبہ جزئیہ کے عکس کیلئے

دوسری دلیل کی ضرورت ہے اور وہ یہ دلیل افتراض ہے جس کا بیان آگے آ رہا ہے۔

اولوقتیتان والوجودیتان والمطلقة العامة مطلقة عامة

اور وقتیتین اور وجودیتین اور مطلقہ عامہ کا عکس مطلقہ عامہ ہے

قولہ والوقتیتان الخ: موجہات موجبہ میں وقتیتان وجودیتان ومطلقہ عامہ کا عکس مطلقہ عامہ جو آتا ہے۔ اسکا ثبوت بھی دلیل خلف سے ہے مثلاً کل ج (انسان) ب (حیوان) ''بالضرورة فی وقت معین لادائماً (وقتیہ) أوبالضرورة فی وقت مَا لادائماً (منتشرہ) أوبالفعل لابالضرورة (وجودیہ لاضرورتہ أوبالفعل لادائماً أوبالفعل (مطلقہ عامہ) ''صادق ہے اگر ان کا عکس'' بعض ب ج بالفعل ''صادق نہ ہوگا تو اس کی نقیض'' لاشئی من ب ج دائماً ''صادق ہوگا اور جب اس کی نقیض کو اصل کے ساتھ ملا کر شکل اول یوں ترتیب دیں گے'' کل ج ب بالضرورة فی وقت معین ''یہاں سمجھنے کیلئے اصل قضیہ سے ہم نے صرف قضیہ وقتیہ موجبہ کلیہ بطور صغریٰ کے لیا ہے (وقس علیه الباقی)'' ولاشئی من ب،ج دائماً'' (کبریٰ) تو نتیجہ'' لاشئی من ج،ج دائماً'' ہوگا اور یہ سلب الشئی ءعن نفسه ہے جو کہ باطل ہے اور یہ بطلان کبریٰ کی وجہ سے لازم آیا' اس لئے نقیض باطل اور عکس درست ہوا۔

فائدہ: مناطقہ کی یہ عادت ہے کہ موضوع کو ''ج'' ومحمول کو ''ب'' سے تعبیر فرماتے ہیں۔ چنانچہ جب وہ موجبہ کلیہ کی تعبیر فرمانا چاہتے ہیں تو موضوع کی جگہ ''ج'' ومحمول کی جگہ ''ب'' لاکر ''کل ج ب'' کہتے ہیں اور ایسا دو وجہ سے کرتے ہیں۔

(۱)۔۔۔اختصار کے ساتھ موضوع ومحمول کی تعبیر ہو جائے' کیونکہ ظاہر ہے کہ'' کل انسان حیوان ''''کل ج ب سے'' سے زیادہ مختصر ہے۔

(۲)۔۔۔اس سے ایک وہم کا ازالہ بھی مقصود ہوتا ہے وہ وہم یہ ہے کہ مناطقہ جب بھی کوئی مثال دینا چاہتے ہیں تو موضوع ومحمول کیلئے انسان وحیوان کو استعمال کرتے ہیں' گویا ان کے علاوہ مثال کیلئے کوئی اور لفظ ہے ہی نہیں چنانچہ اس تعبیر سے کسی مثال کی تخصیص نہیں رہی۔

اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ موضوع ومحمول کو ''ج'' و''ب'' ہی سے کیوں تعبیر کیا حروف تہجی میں سے ''الف اور ب'' کا انتخاب کیوں نہیں فرمایا۔۔۔؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ''الف'' کا انتخاب کرتے تو چونکہ یہ ساکن ہوتا ہے اس لئے ابتدا بالسکون لازم آتا ہے جو کہ محال ہے لہٰذا اس کو چھوڑ دیا اور ''ب'' کو لے لیا اور چونکہ ''ب'' کو ''ت، وث'' سے کتاب میں مشابہت ہے' صرف نقطے کا فرق ہے اس لئے التباس سے بچنے کیلئے ''ت وث'' کو چھوڑ دیا اور ''ج'' کو لے لیا۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ''ب ج'' سے مقدم ہے اور موضوع محمول پر مقدم ہوتا ہے اسلئے اس کا تقاضا تو یہ تھا کہ موضوع کو ''ب'' سے تعبیر فرماتے' اور محمول کو ''ج'' سے تعبیر فرماتے، اس کے برعکس موضوع کو ''ج'' و محمول کو ''ب'' سے کیوں تعبیر فرمایا۔۔۔؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ایسا کرتے تو یہ وہم ہوسکتا تھا کہ ''ب اور ج'' کو حروف تہجی میں سے شمار کر رہے ہیں پس جب ترتیب بدل دی گئی تو یہ وہم ختم ہوگیا نیز ایسا کرنے سے ایک خاص نکتے کی طرف بھی اشارہ ہے اور وہ نکتہ یہ ہے کہ ابجد کے حساب سے ''ج'' تیسرے نمبر پر ہے اور ''ب'' دوسرے نمبر پر ہے اور چونکہ موضوع کے اندر تین چیزیں ہوتی ہیں۔

(۱)۔۔۔ذات موضوع (۲)۔۔۔وصفِ موضوع

(۳)۔۔۔ذات وصف کا آپس میں اتصاف

اور محمول کے اندر دو چیزیں ہوتی ہیں:

۱۔ وصف محمول ۲۔ وصف محمول کا موضوع سے اتصاف

اس لئے موضوع کو ''ج'' سے تعبیر فرمایا، تا کہ اس کا تیسرے نمبر پر ہونا موضوع کے تینوں چیزوں پر دلالت کرے' اور محمول کو ''ب'' سے تعبیر فرمایا' تا کہ اس کا دوسرے نمبر پر ہونا' محمول کی دونوں چیزوں پر دلالت کرے۔

ولا عکس للمکنتین
اور ممکنتین کا کچھ بھی عکس نہیں

قولہ ولا عکس الخ موجہات' وجہہ میں سے شیخ بوعلی سینا کے مذہب پر ممکنتین (ممکنہ

عامہ وخاصہ) کا کچھ عکس نہیں، اور ابونصر افارابی کے نزدیک ممکنہ عامہ اور ممکنہ خاصہ دونوں کا عکس ممکنہ عامہ آتا ہے۔

چونکہ ممکنہ خاصہ دو ممکنہ عامہ کے مجموعے کا نام ہے' اسی سبب سے ممکنہ خاصہ کے عکس یا عدم عکس کا ثبوت' ممکنہ عامہ کے عکس یا عدم عکس کے ثبوت پر موقوف ہے لہٰذا ممکنہ عامہ کے عکس وعدم عکس کا ثبوت ہر ایک کے مذہب کے موافق بیان کرتے ہیں، مگر اس سے پہلے اس امر کا بیان کردینا ضروری ہے کہ موجہات کے اندر گزرا کہ قضیہ میں ایک موضوع ومحمول ہوتا ہے' مثلاً ''کل انسان حیوان'' اور یہ موضوع مثلاً (انسان) جن افراد پر خارج میں صادق آئے (جیسے زید، بکر، عمر وغیرہ) اس کو ''ذات موضوع'' کہتے ہیں اور اس کیلئے جو لفظ بولا جائے' جس کو ''وصف عنوانی'' (یعنی وصفِ تعبیری) کہتے ہیں' کبھی تو ذاتِ موضوع اسی وصفِ عنوانی کے ساتھ متصف ہوتا ہے یعنی وصف عنوانی کو ذاتِ موضوع کیلئے ثابت کیا جائے) اور کبھی وصفِ محمول کے ساتھ متصف ہوتا ہے (یعنی وصف محمول ذات موضوع کیلئے جب ثابت کیا جائے) پہلی صورت میں اس کا نام ''عقد وضع'' ہے جب کہ دوسری صورت میں اس کا نام ''عقد حمل'' ہے۔ ''عقد حمل'' کے احکام آپ پیچھے پڑھ کر آئے ہیں، یہ بحث ''عقد وضع'' سے متعلق ہے۔ اب وصف موضوع کی نسبت جو موضوع کی طرف ہوتی ہے وہ کیفیات خمسہ میں سے صرف دو کیفیتوں یعنی فعلیت اور امکان کے ساتھ متصف ہو سکتی ہے (ضرورت، دوام، امتناع سے نہیں) اس جہت میں ابونصر فارابی وشیخ بوعلی سینا کا اختلاف ہے، فارابی کہتے ہیں کہ اس میں ''جہتِ امکان پائی جاتی ہے (چنانچہ فارابی کے نزدیک جو افراد عنوان موضوع میں فی الحال داخل نہیں ہیں لیکن بعد میں انکا دخول ممکن ہے' تو وہ افراد بھی عنوان موضوع میں داخل ہیں یعنی ان کیلئے بھی وصف عنوانی بالامکان ثابت ہے) اور شیخ کہتے ہیں جہت فعلیت پائی جاتی ہے (اس لئے شیخ کے نزدیک ایسے افراد موضوع کے افراد نہیں ہیں بلکہ وہ افراد داخل ہوں گے جو عنوانِ موضوع کے ساتھ بالفعل اور فی الحال متصف ہیں) فرق کی وضاحت یہ ہے مثلاً ''کل أسود کاتب بالامکان'' یہ ممکنہ عامہ ہے' اب شیخ کے مذہب کے موافق جہتِ فعل لگانے سے مثال یوں بنے گی ''کل أسود بالفعل کاتب بالامکان'' اور اس کا

مطلب ہوگا کہ وہ افراد (ذاتِ موضوع) جو بالفعل صفت سواد کے ساتھ متصف ہیں ان کا کاتب ہونا ممکن ہے۔ لہٰذا شیخ کے نزدیک یہ حکم رومیوں کو شامل نہیں کیونکہ ان پر ''اُسود'' بالفعل صادق نہیں ہے اور فارابی کے نزدیک جہتِ امکان لگانے سے مثال یوں بنے گی'' کل أسود بالامکان کاتب بالامکان ''اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ افراد جن کا وصفِ سواد سے متصف ہونا ممکن ہے' ان کا کاتب ہونا ممکن ہے۔ چنانچہ فارابی کے نزدیک یہ حکم رومیوں کو بھی شامل ہے' کیونکہ ان پر وصف'' اُسود'' بالامکان صادق ہے' اگر چہ وہ'' أسود بالفعل ''نہیں ہیں۔ اس اختلاف کا اثر یہ ہوگا کہ فارابی کے نزدیک ممکنتین کا عکس ممکنہ عامہ آسکتا ہے۔ شیخ کے نزدیک ممکنتین کا عکس ممکنہ عامہ نہیں آسکتا۔ اور جب ممکنہ عامہ نہیں آسکتا جو قضایا میں سب سے عام ہے تو پھر دوسرا قضیہ کیسے آسکتا ہے؟ کیونکہ عام کی نفی مستلزم ہے خاص کی نفی کو، فارابی اور شیخ کے اختلاف کو مثال سے سمجھئے۔ مثلاً'' کلّ ج ب بالامکان '' یہ ممکنہ عامہ موجبہ کلیہ ہے۔ فارابی کے مسلک پر اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جس فرد پر ج کا صادق آنا ممکن ہے اس پر ب کا صادق آنا بھی ممکن ہے۔ اس کا عکس بعض ب ج آئے گا۔ فارابی کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ بعض افراد جن پر ب کا صادق انا ممکن ہے ان پر'' ج'' کا بھی صادق آنا ممکن ہے اور یہ بالکل صحیح ہے کیونکہ دو وصفوں میں سے ایک وصف کا دوسرے پر صادق آنا اگر ممکن ہے تو دوسرے وصف کا بھی پہلے وصف پر صادق آنا ممکن ہوگا، اس لئے جب ب کا ج پر صادق آنا ممکن ہے جیسا کہ کل ج ب سے سمجھا جارہا ہے۔ تو کم از کم بعض ب پر ج کا صادق آنا ممکن ہوگا' جیسا کہ بعض ب ج سے سمجھا جارہا ہے۔ یہ تقریر فارابی کے مسلک پر ہے۔ شیخ کے مذہب پر وصف موضوع کا ذاتِ موضوع پر بالفعل صادق آنا ضروری ہے۔ اس لئے شیخ کے مذہب پر کل ج ب بالامکانِ کا مطلب یہ ہے کہ جس پر ج بالفعل صادق ہے اس پر ب بالامکان صادق ہے۔ یہ صحیح ہے اس میں کوئی کلام نہیں، لیکن اس کا عکس جو بعض ب ج آئیگا اس میں ب موضوع ہے اور جیسا کہ ابھی ان کا مسلک معلوم ہوا کہ وصف موضوع کا ذاتِ موضوع پر صادق آنا اس کے یہاں بالفعل ضروری ہے اس لئے بعض ب ج کا مطلب شیخ کے نزدیک یہ ہوگا بعض افراد جن پر ب

بالفعل صادق ہے ان پر ج بالامکان صادق ہے۔ اور یہ آپکو معلوم ہے کہ عکس میں موضوع کو محمول کی جگہ اور محمول کو موضوع کی جگہ رکھا جاتا ہے اور اصل قضیہ کل ج ب ہے جس کا شیخ کے مذہب پر مطلب یہ ہے کہ جن افراد پر ج بالفعل صادق ہے ان پر ب بالامکان صادق ہے ۔اور عکس کے قاعدہ کی بنا پر جن افراد پر ب بالامکان صادق ہے انہیں کو موضوع بنا کر بعض ب ج کو عکس کہا گیا ہے۔ اور شیخ کے مذہب کی بنا پر ب کو موضوع اس وقت بنایا جا سکتا ہے جب کہ اس کا صدق اپنے افراد پر بالفعل ہو۔ یعنی ب جن افراد پر بالامکان صادق تھا ان پر اگر بالفعل صادق ہو تو موضوع بن سکتا ہے ورنہ نہیں۔ اور یہ کوئی ضروری نہیں، ہوسکتا ہے کہ ب کا اپنے افراد پر صادق ہونا ممکن تو ہو لیکن بالفعل نہ ہو یعنی اس کا وقوع نہ ہو۔ کیونکہ ممکن کیلئے وقوع ضروری نہیں، اس لئے شیخ کے نزدیک ممکنہ کا عکس ممکنہ آنا یقینی نہیں، اور جب ممکنہ نہ آیگا جو سب سے زیادہ عام قضیہ ہے تو کوئی دوسرا قضیہ بھی عکس میں نہ آسکے گا اور یہ آپ کو معلوم ہی ہے کہ عکس آنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ ہمیشہ آئے اور اصل قضیہ کے لئے لازم ہو کبھی تخلف نہ ہو اور یہاں ایسا نہیں ہے جیسا کہ ابھی ہمارے بیان سے واضح ہوا۔ اس کو ایک مثال سے سمجھئے۔ مثلاً فرض کیجئے کہ اس وقت زید کی سواری صرف فرس ہے اس کے علاوہ کوئی دوسری سواری مثلاً حمار وغیرہ اس کے پاس نہیں اس وقت اگر ''کل حمار بالفعل مرکوب زید بالامکان'' کہا جائے تو صحیح ہے اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس وقت جو حمار ہے اس کا زید کی سواری ہونا ممکن ہے لیکن اس قضیہ ممکنہ موجبہ کلیہ کا عکس نکال کر اگر کہا جائے بعض مرکوب'' زیدٍ بالفعلِ حمارٌ بالامکان ''تو یہ صحیح نہیں۔ کیونکہ اس وقت جو زید کی سواری ہے وہ صرف فرس ہے اس کا حمار ہونا ممکن نہیں اس مفروضہ صورت میں اصل قضیہ ممکنہ تو صحیح ہے لیکن اس کا عکس صحیح نہیں اور عکس جب تک لازم نہ ہو اس عکس کا اعتبار نہیں ایک مادہ میں بھی تخلف ہوگیا تو اس کو عکس نہ قرار دیا جائیگا۔ اس تقریر سے معلوم ہوا کہ عکس کی نفی کا یہ مطلب نہیں کہ وہ آ ہی نہیں سکتا بلکہ مطلب یہ ہے کہ وہ عکس لازم اور دائمی نہیں۔ اور جو عکس لازم نہ ہو اس کو اصطلاح میں عکس نہیں کہتے۔ جیسا کہ کئی بار گذر گیا۔ مصنف کو شیخ کا مذہب پسند ہے۔ اس لئے حکم کلی کے طور پر'' لاعکس للممکنتین '' کہہ دیا۔

ومن السوالب تنعكس الدائمتان دائمة مطلقه والعامتان عرفيه عامه

اور سوالب سے دائمتین کا عکس دائمہ مطلقہ ہے

اور عامتین کا عکس عرفیہ عامہ ہے

موجہات سالبہ کے عکس کا بیان

قولہ وَمِنَ السَّوالب الخ اس سے پہلے موجہات موجبہ کے عکس کا بیان تھا، اب موجہاتِ سالبہ کا عکس بیان کر رہے ہیں، موجہات سالبہ میں سے صرف چھ قضیوں کا عکس آتا ہے باقی نو قضیوں کا عکس نہیں آتا جن قضیوں کا عکس آتا ہے وہ ضروریہ مطلقہ، دائمہ مطلقہ، مشروطہ عامہ، عرفیہ عامہ، مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ ہیں، اب دائمتان (سالبہ ضروریہ مطلقہ اور سالبہ دائمہ مطلقہ) کا عکس دائمہ مطلقہ آتا ہے۔ اس کا ثبوت دلیل خلف سے ہے مثلاً ''لاشئ من الانسان بحجر بالضرورة اوبلدوام'' صادق ہوگا جو کہ ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ ہے تو اس کا عکس ''لاشئی من الحجر بانسان دائماً'' یعنی سالبہ دائمہ مطلقہ ضرور صادق ہوگا ورنہ اس کی نقیض مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ یعنی ''بعض الحجر انسان بالفعل'' صادق ہوگا۔ اور جب اس نقیض کو اصل کے ساتھ ملا کر یوں شکل اول ترتیب دیں گے ''بعض الحجرانسان بالفعل لاشئی من الانسان بحجر بالضرورة اوبالدوام'' تو نتیجہ ''بعض الحجر ليس بحجر بالضرورة أودائماً'' ہوگا اور یہ باطل ہے اور یہ بطلان نقیض کی وجہ سے لازم آیا، تو نقیض باطل ہوا اور عکس درست ہوا۔

قوله والعامتان:

موجہات سالبہ میں سے عامتان (مشروطہ خاصہ، عرفیہ عامہ) کا عکس عرفیہ عامہ سالبہ آتا ہے۔ مثلاً جب ''بالضرورة اوبالدوام لاشئی من الکاتب بساكن الاصابع مادام کاتباً'' صادق ہوگا، تو اس کا عکس عرفیہ عامہ سالبہ یعنی ''بالدوام لاشئی من ساكن الاصابع بكاتب مادام ساكن الاصابع'' ضرور صادق ہوگا ورنہ اس کی نقیض حینیہ مطلقہ موجبہ جزئیہ یعنی'' بعض ساكن الاصابع كاتب حين هو ساكن

الاصابع بالفعل "صادق ہوگا تو نقیض کو تسلیم کرو ورنہ ارتفاع نقیضین لازم آئے گا اب نقیض کو جب مانا تو اب آپ حسب قاعدہ عکس اس کو اصل قضیہ کے ساتھ ملا کر شکل اوّل بنائیں جس کی صورت یہ ہوگی۔

صغریٰ:" بعض ساکن الاصابع کاتب حین ھو کاتب بالفعل "

کبریٰ:" بالضرورۃ اوبالدوام لاشئی من الکاتب بساکن الاصابع مادام کاتباً" حداوسط" کاتب" کو گرانے سے نتیجہ آیا" بعض ساکن الاصابع لیس بساکن الاصابع حین ھو ساکن الاصابع "اور یہ" سلب الشئی عن نفسه " ہے جو باطل ہے اور یہ بطلان بھی نقیض کی وجہ سے لازم آیا، تو نقیض باطل اور عکس درست ہوا۔

والخاصتان عرفية لادائمة فی البعض والبيان فی الكل انّ نقيض الاصل مع العكس ينتج المحال

اور خاصتین کا عکس عرفیہ لادائمہ فی البعض ہے اور سب میں دلیل یہ ہے کہ عکس کا نقیض اصل کے ساتھ نتیجہ محال دیتا ہے

قوله والخاصتان الخ:

اس قول سے شارح خاصتان سوالب کے عکس کی وجہ اور دلیل بیان فرما رہے ہیں۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ خاصتان کے دونوں قضیے مرکب ہیں دو دو قضیوں سے اس وجہ سے اس کا عکس بھی مرکب ہوگا اب" خاصتان" سے مراد مشروطۃ خاصۃ (جو کہ مشروطہ عامہ و مطلقہ عامہ سے مرکب ہوتا ہے) و عرفیۃ خاصۃ (جو کہ عرفیہ عامہ و مطلقہ عامہ سے مرکب ہوتا ہے) ہے اور ان دونوں کا عکس ہے۔" عرفية لادائمة فی البعض "یعنی عرفیہ عامہ سالبہ کلیہ جو مقید ہوگا" لادوام فی البعض "کے ساتھ(" لادائمه فی البعض "سے موجبہ جزئیہ مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ ہے) مثلاً" بالدوام اوبالضرورۃ لاشئی من الكاتب بساكن الاصابع مادام كاتباً لادائماً ای كل كاتب ساكن الاصابع بالفعل " (کیونکہ، یہ قضیہ ثانیہ اوّل سے کیف میں مخالف ہے اور یہی مطلوب بھی ہے اب یہ مذکور

خاصتان ہے اس کا عکس ہوگا " لاشئی من الساکن بکاتب مادام ساکنا لا دائماً "
(ای بعض الساکن کاتب بالفعل) تو اس عکس کے دو اجزاء ہیں:

(۱) عرفیۃ عامۃ سالبہ جو اصل کے پہلے جزء یعنی مشروطہ عامہ یا عرفیہ عامہ کا عکس ہے۔

(۲) لادائمۃ فی البعض یعنی موجبہ جزئیہ مطلقہ عامہ جو اصل کے دوسرے جزء " لادوام " یعنی موجبہ کلیہ مطلقہ عامہ کا عکس ہے۔

جہاں تک پہلے جزء کا تعلق ہے تو اس کے بارے میں شارح فرماتے ہیں کہ قضیہ کو اس کا عکس لازم ہوتا ہے اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ " عامتان " کا عکس " عرفیہ عامۃ " آتا ہے لہٰذا عرفیۃ عامۃ " عامتان " کو لازم ہوگیا اور خود " عامتان " لازم ہیں " خاصتان " کو (کیونکہ خاصتان " عامتان " سے اخص ہیں) اور قاعدہ یہ ہے کہ لازم کا لازم لازم ہوتا ہے لہٰذا عرفیۃ عامہ خاصتان کو لازم ہوگیا۔ یہ تو پہلے جزء کا بیان تھا رہا دوسرا جزء تو جس کی طرف " لادوام " سے اشارہ ہے یعنی " کل کاتب ساکن الاصابع بالفعل " تو اسے شارح نے دلیل خلف سے ثابت کیا ہے مثلاً اس کے بارے میں شارح نے فرمایا کہ اس عکس کو مان لو (یعنی لادوام فی البعض) اگر اسکو نہیں مانتے تو اس کی نقیض یعنی دائمہ مطلقہ سالبہ کلیہ کو مان لو اور وہ یہ ہے " لاشئی من الساکن بکاتب دائماً " جب آپ نے نقیض مان لی تو اس کو اصل قضیے کے جزء ثانی کے ساتھ ملا کر شکل اول بنائیں گے جس کی صورت یہ ہے:

صغریٰ: " کل کاتب ساکن الاصابع بالفعل "

کبریٰ: " لاشئی من الساکن بکاتب دائماً "

حد اوسط دونوں میں " ساکن الاصابع " تھا تو جب اسے دونوں جزؤں سے گرایا تو نتیجہ یہ نکلا " لاشئی من الکاتب بکاتب دائماً " اور یہ " سلب الشئی عن نفسہ " ہے جو کہ باطل ہے اور یہ بطلان لازم آیا یا تو اصل قضیہ (صغریٰ) کی وجہ سے یا کبریٰ کی وجہ سے یا شکل کی وجہ سے۔ تو غور کرنے سے معلوم ہوا کہ یہ بطلان صغری کی وجہ سے تو لازم نہیں آیا اس لئے کہ وہ مفروض الصدق ہے اور شکل کی وجہ سے بھی لازم نہیں آیا اس لئے کہ یہ شکل اول ہے جو کہ بدیہی الانتاج ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ یہ بطلان کبریٰ کی وجہ سے لازم

ایا' لہٰذا نقیض باطل وعکس صحیح ہوا۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ عکس کا دوسرا جزء (جو اصل کے دوسرے جزء لادوام کے تحت واقع ہونے والے مطلقہ کا عکس ہے)" لادائمه فی البعض "(مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ) کیوں آتا ہے" لادائمه فی الکل "(مطلقہ عامہ، موجبہ کلیہ) کیوں نہیں آتا۔۔۔؟ تو شارح نے اس کا جوب یہ دیا

(۱)۔۔۔قوله انما لم یلزم الخ کہ اگر اس کا عکس لادائمۃ فی الکل نکالیں گے تو یہ عکس بعض مادوں میں جھوٹا ہوگا' مثلاً اسی مثال میں اگر عکس" لادائمه فی الکل "نکالیں گے اور "بعض الساکن کاتب بالفعل "کے بجائے" کل ساکن الاصابع کاتب بالفعل "کہیں گے' تو یہ جھوٹا ہے' کیونکہ اس کی نقیض (دائمہ مطلقہ سالبہ جزئیہ) سچا ہے' اور وہ یہ ہے" بعض ساکن الاصابع لیس بکاتب دائماً "(جیسے "طیور" پر دنے کہ وہ ساکن الاصابع ہیں، لیکن کاتب نہیں ہیں)۔اور صدق نقیض کی صورت میں لامحالہ اصل قضیہ جھوٹا ہوگا تو مطلقہ موجبہ کلیہ کیسے صادق ہوسکتا ہے؟

(۲)۔۔۔قال المصنف الخ شارح نے ماتن کے حوالہ سے اس" لادائمة فی الکل "کے کذب کا راز یہ بتلایا کہ اصل قضیہ "لادوام" (یعنی جزء ثانی) مطلقہ عامہ، موجبہ کلیہ تھا اور یہ بات معلوم ہے کہ موجبہ (کلیہ ہو یا جزئیہ) اس کا عکس موجبہ جزئیہ ہی آتا ہے' اس بات کی وضاحت یہ ہے کہ ایک قاعدہ پہلے گذرا کہ مرکبات میں اگر اصل قضیہ موجبہ ہو تو "لادوام" کے تحت سالبہ کلیہ ہوگا' اور اگر اصل سالبہ کلیہ ہو تو "لادوام" کے تحت موجبہ کلیہ ہوگا۔شارح کی عبارت" ان لادوام السالبة موجبة الخ "کا یہی مطلب ہے۔اب یہاں اصل قضیہ (جو کہ "خاصتان" میں سے ہے) سالبہ کلیہ ہے تو "لادوام" کے تحت مطلقہ عامہ موجبہ کلیہ آیا ہے' جس کا عکس مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ آتا ہے نہ کہ لادائمہ فی الکل، لیکن شارح نے فرمایا" وفیه تأمل "یہ دراصل شارح کی طرف سے ماتن پر اشکال ہے کہ یہ جو تم نے کہا کہ اصل قضیہ سالبہ کلیہ ہے اور لادوام (جزء ثانی) کے تحت حسب قاعدۃ موجبہ کلیہ آیا ہے' لہٰذا جزء ثانی کا عکس موجبہ جزئیہ ہی آئے گا' اس لئے" لادائمه فی الکل "عکس میں نہیں آتا' بلکہ" لادائمه

فی البعض '' آئے گا، تو شارح کہتے ہیں کہ ہم مانتے ہیں کہ قضیہ موجبہ (خواہ وہ کلیہ ہو یا جزئیہ) دونوں کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے لیکن یہ حکم قضیہ بسیطہ کا ہے اور یہاں تو مرکبہ کا عکس بیان کیا جارہا ہے، پھر آپ نے مرکبات کے عکس کا اعتبار اجزاء کے اعتبار سے کیا ہے حالانکہ قضیہ مرکبہ دو قضیوں کا مجموعہ ہے، مجموعہ کے عکس میں مجموعہ کا لحاظ ہوتا ہے، مرکبات کا عکس اجزاء کے اعتبار سے نہیں آتا (کہ کہا جائے کہ یہ جزء اول کا عکس ہے اور یہ جزء ثانی کا) اس کا مطلب تو پھر یہ ہوگا کہ مرکبات کے عکس کی صحت اس کے جزئیات کے عکس کی صحت موقوف پر ہے، حالانکہ ایسا نہیں، اس لئے کہ '' خاصتان موجهتان '' کا عکس اس سے قبل ہم نے حینیہ لادائمہ نکالا تھا، اور اس کا دوسرا جزء (جو کہ لادوام کے تحت ہے) مطلقہ عامہ سالبہ ہے اور مطلقہ عامہ سالبہ کا عکس نہیں آتا۔ لہٰذا اگر مرکبہ کا عکس ہر ہر جزء کے اعتبار سے نکالا جاتا، تو مطلقہ عامہ سالبہ ہونے کی حالت میں مرکبہ کا عکس نہیں آنا چاہیئے تھا، حالانکہ اس کا عکس آیا ہے، پس اس سے معلوم ہوا کہ مرکبہ کے عکس کا صحیح ہونا اس کے جزئیات کے عکس کی صحت پر موقوف نہیں۔

'' فتدبر '' سے شارح نے خود جواب کی طرف اشارہ کیا ہے۔ حاصل یہ ہے کہ مجموعے کا انعکاس مجموعے کی طرف '' انعكاس الأجزاء إلى الأ جزاء '' پر موقوف ہے۔ اور یہ کلیہ وضابطہ ان قضایا کے اعتبار سے ہے جو کہ قابل انعکاس ہیں۔ چنانچہ یہاں اصل مرکبہ کا جزء ثانی یعنی مطلقہ عامہ موجبہ چونکہ موجبہ کلیہ ہے، اور قابل انعکاس ہے، تو اس کے عکس '' لادائمه في البعض '' کا اعتبار ہوگا اور خاصتین کا انعکاس جو حینیہ لادائمہ کی طرف ہوتا ہے وہ اس سے مستثنیٰ ہے، اس لئے کہ وہاں قضیہ معکوسہ کا جزء ثانی یعنی مطلقہ عامہ سالبہ کا عکس بالکل ہی نہیں آتا چنانچہ وہاں مجموعے کا انعکاس مجموعے کی طرف '' انعكاس الأجزاء إلى الأجزاء '' پر موقوف نہیں ہوگا۔ مختصر یہ کہ جہاں اجزاء کے اعتبار سے عکس ممکن ہو سکے، تو ٹھیک ہے، اور جہاں اجزاء کے اعتبار سے ناممکن ہو، وہاں اجزاء کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

ولا عكس للبواقي بالنقض

اور باقی سوالب کا کچھ عکس نہیں نقض کے سبب سے

پندرہ سوالب میں سے چھ (ضروریہ مطلقہ، دائمہ مطلقہ، مشروطہ عامہ، عرفیہ عامہ، مشروطہ خاصہ، عرفیہ خاصہ) کا عکس، کیا ہے' اب یہاں ان نو سوالب کو بیان کررہے ہیں جن کا عکس نہیں آتا وہ نو درج ذیل ہیں:

١۔ وقتية مطلقه ٢۔ منتشره مطلقة

٣۔ مطلقة عامة ٤۔ ممكنة عامة

(یہ چار تو بسائط میں سے ہیں)

٥۔ وقتية ٦۔ منتشره ٧۔ وجودية لادائمة

٨۔ وجودية لاضرورية ٩۔ ممكنه خاصة

(یہ پانچ مرکبات میں سے ہیں)

شارح کی غرض اپنے اس مندرجہ بالا قول سے نو سوالب کلیہ کے عکس نہ آنے کی وجہ بیان کرنا ہے۔ تو فرمایا کہ ان کا عکس دلیل نقض کی وجہ سے نہیں آتا۔ اور ''نقض'' کہتے ہیں ''تخلف'' کو یعنی ''پیچھے رہ جانا'' چنانچہ دلیل نقض کا مطلب یہ ہے کہ اصل قضیہ تمام مادوں میں صادق ہو' اور اس کا عکس صادق نہ ہو بلکہ پیچھے رہ جائے جب بعض مادوں میں اصل عکس کے بغیر صادق آیا' تو معلوم ہوا کہ ان کو عکس لازم نہیں، حالانکہ اصل کو اس کا عکس لازم ہوتا ہے' اس لئے فرمایا: ولا عكس للبواقي۔

قوله وبيان التخلف الخ شارح یہاں سے مذکورہ دعویٰ کی دلیل بیان کررہے ہیں مثلاً وقتیہ کو لےلو، جو کہ تمام قضیوں سے اخص ہے' یعنی ''لاشئي من القمر بمنخسف وقت التربيع لادائماً (ای كل قمر منخسف بالفعل یہ وقتیہ سالبہ کلیہ ہے جو صادق ہے، لیکن اس کے عکس میں جو تمام قضایا میں سب سے زیادہ عام ہے یعنی ممکنہ عامہ سالبہ جزئیہ لاکر کہا جائے۔'' بعض المنخسف ليس بقمر بالامكان العام ''تو یہ جھوٹا ہے' اس لئے کہ اس کی نقیض (ضروریہ مطلقہ موجبہ کلیہ) سچی ہے اور وہ یہ ہے کہ ''كل منخسف قمر بالضرورة'' حالانکہ عکس میں مع ''بقاء الصدق'' کی قید ضروری ہے۔

اب رہی یہ بات کہ ان میں سے وقتیہ کو کیوں لیا؟ تو اس کا جواب شارح نے یہ دیا

ہے کہ نسبت کے لحاظ سے ان میں سے وقتیہ سب سے زیادہ اخص ہے۔ اور وقتیہ کے اندر انہوں نے ثابت کیا کہ بعض مادوں میں اس کا عکس نہیں آتا' تو دوسروں میں جو کہ اس سے اعم ہیں ان کے اندر بطریق اولی نہیں آئے گا۔ کیونکہ یہ بات باطل ہے کہ اعم (کل) کا عکس تو صادق ہو اور اخص (جزء) کا عکس صادق نہ ہو، اب اگر ہم فرض کرلیں کہ اعم کا عکس آتا ہے' تو چونکہ ہر عکس اپنے اصل کو لازم ہوتا ہے' تو عکس اعم کو لازم ہو جائے گا اور اعم تو اخص (وقتیہ) کو پہلے سے لازم ہے' اور یہ قاعدہ یہ ہے کہ " لازم الـلازم لازم " تو اس کا مطلب پھر یہ ہوا کہ اخص " وقتیـہ " کا بھی عکس آتا ہے " وهـذا مـحـال " اس لئے کہ ہم ابھی ثابت کر چکے ہیں کہ اخص کا عکس نہیں آتا۔

" وانـمـا اخترنا الخ " سے شارح ایک سوال مقدر کا جواب دے رہے ہیں وہ یہ ہے کہ سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ آتا ہے اور شارح نے وقتیہ سالبہ کلیہ کا عکس ممکنہ عامہ سالبہ جزئیہ نکالا ہے اور فعلیہ کے بجائے ممکنہ نکالا ہے' فعلیہ کیوں نہیں نکالا۔۔؟

تو شارح نے اس کا جواب یہ دیا کہ جزئیہ ممکنہ " من حيث الكم والجهة " تمام قضایا سے بھی اعم ہے کیونکہ جزئیہ عام ہے کلیہ سے (کلیت جب بھی صادق ہو جزئیت اسکے ضمن میں ہے ولا عکس) اور ممکنہ فعلیہ سے بلکہ تمام موجہات سے عام ہے۔ (جس شئی میں بھی ضرورت، دوام اور فعلیت ہو وہاں ممکن ہونا ضروری ہے ولا عکس) تو عکس میں جب سب سے زیادہ عام قضیہ (سالبہ جزئیہ ممکنہ عامہ) نہ آسکا تو دوسرا کوئی قضیہ کیسے آسکتا ہے؟ " لان عدم صـدق الاعـم مستـلـزم لـعـدم صدق الاخـص " جیسے کسی شئی سے " حیوان " کا سلب " انسان " کے سلب کو مستلزم ہے، لیکن اگر عکس میں کلیہ کو اختیار کرتے' تو سائل کو یہ کہنے کا موقع تھا کہ عکس میں عدم صدق سالبہ کلیہ سے لازم نہیں آتا کہ سالبہ جزئیہ ہی صادق نہ ہو، کیونکہ سالبہ جزئیہ کلیہ سے اعم ہے " وعـدم صدق الاخـص غيـر مستـلـزم لعدم صـدق الاعـم " جیسے کسی شئی سے انسان کا سلب حیوان کے سلب کو مستلزم نہیں، " بـخـلاف العكس الكلية " سے شارح کا یہی مطلب ہے۔

فائدہ (۱): عکس موجہات موجبہ کلیہ اور جزئیہ کا ضابطہ یہ ہے کہ جس مادے میں اطلاق عام

صادق نہیں ہے تو وہاں موجبہ جزئیہ مطلقہ عامہ عکس آتا ہے اور یہ پانچ قیضے (وقتیان، وجودیتان، مطلقہ عامہ) ہیں اور اگر دوام وصفی کلی صادق ہے تو اگر لادوام کی قید نہیں ہے تو موجبہ جزئیہ حینیہ مطلقہ عکس آتا ہے اور یہ چار قیضے (دائمتان، عامتان) ہیں اور اگر لادوام کی قید ہے تو موجبہ حینیہ مطلقہ لادائمہ عکس آتا ہے اور یہ خاصتین میں ہے۔

فائدہ (۲): موجہات سالبہ کلیہ کے عکس کا ضابطہ یہ ہے کہ جس مادے میں دوام وصفی صادق نہیں ہے وہاں عکس نہیں آتا اور وہ مادہ وقتیتین وجودیتین وممکنتین ومطلقہ عامہ کا ہے اور مادہ دوام وصفی میں اگر دوام ذاتی بھی صادق ہے تو وہاں سالبہ کلیہ دائمہ کا، مطلقہ عامہ عکس آتا ہے اور وہ مادہ دائمتان کا ہے اور جب دوام ذاتی صادق نہیں ہے تو پھر اگر لادوام کی قید نہیں ہے تو سالبہ کلیہ عرفیہ عامہ عکس آتا ہے اور وہ مادہ عامتین کا ہے اور اگر لادوام کی قید ہے تو سالبہ کلیہ عرفیہ مع قید لادوام فی البعض عکس آتا ہے اور وہ مادہ خاصتین کا ہے۔

چار چیزیں عقل بڑھاتی ہیں

(۱) فضول باتیں نہ کرنا (۲) مسواک کا استعمال

(۳) نیک لوگ اور علماء کی ہم نشینی

(امام شافعی رحمہ اللہ)

نقشہ عکس موجہات موجبہ کلیہ و جزئیہ

ان قضایا کا نام جن کا عکس لایا گیا	مثالیں	ان قضایا کا نام جو عکس میں آئے	مثالیں
ضروریہ مطلقہ	کل انسان حیوان بالضرورة وبعض الانسان حیوان بالضرورة	حینیہ مطلقہ موجبہ جزئیہ	بعض الحیوان انسان بالفعل حین ہو حیوان
دائمہ مطلقہ	کل انسان حیوان دائما وبعض الانسان حیوان دائما	ایضاً	ایضاً
مشروطہ عامہ	کل انسان حیوان بالضرورة مادام انسانا و بعض الانسان حیوان بالضرورة مادام انسانا	ایضاً	ایضاً
عرفیہ عامہ	کل انسان حیوان دائما مادام انسانا بعض الانسان حیوان دائما مادام انسانا	ایضاً	ایضاً
مشروطہ خاصہ	بالضرورة کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتبا لا دائما بعض الکاتب متحرک الاصابع مادام کاتبا لا دائما	حینیہ مطلقہ موجبہ جزئیہ لا دائمہ	بعض متحرک الاصابع کاتب بالفعل حین ہو متحرک الاصابع لا دائما
عرفیہ خاصہ	کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتبا لا دائما بعض الکاتب متحرک الاصابع مادام کاتبا لا دائما	ایضاً	بعض متحرک الاصابع کاتب بالفعل حین ہو متحرک الاصابع لا دائما
وقتیہ	کل قمر منخسف بالضرورة وقت الحیلولة لا دائما وبعض القمر منخسف وقت الحیلولة لا دائما	مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ	بعض المنخسف قمر بالفعل
منتشرہ	کل انسان متنفس بالضرورة وقتا ما لا دائما وبعض الانسان متنفس وقتا ما لا دائما	ایضاً	بعض المتنفس انسان بالفعل
وجودیہ لاضروریہ	کل انسان ضاحک بالفعل لا دائما وبعض الانسان ضاحک بالفعل لا دائما	ایضاً	بعض الضاحک انسان بالفعل
وجودیہ لا دائمہ	کل انسان ضاحک بالفعل لا دائما وبعض الانسان ضاحک بالفعل لا دائما	ایضاً	بعض الضاحک انسان بالفعل
مطلقہ عامہ	کل انسان ضاحک بالفعل بعض الانسان ضاحک بالفعل	ایضاً	ایضاً

نقشہ عکس موجہات سالبہ کلیہ

اصل قضایا	مثالیں	عکس	مثالیں
ضروریہ مطلقہ دائمہ مطلقہ	لاشئی من الانسان بحجر بالضرورۃ لاشئی من الانسان بحجر دائما	دائمہ مطلقہ سالبہ کلیہ	لاشئی من الحجر بانسان بالضرورۃ
مشروطہ عامہ	لاشئی من الکاتب بساکن الاصابع بالضرورۃ مادام کاتبا	عرفیہ عامہ سالبہ کلیہ	لاشئی من ساکن الاصابع بکاتب مادام ساکن الاصابع
عرفیہ عامہ	لاشئی من الکاتب بساکن الاصابع دائما مادام کاتبا	عرفیہ عامہ سالبہ کلیہ لا دائما فی البعض	لاشئی من ساکن الاصابع بکاتب دائما مادام ساکن الاصابع لا دائما فی البعض
مشروطہ خاصہ عرفیہ خاصہ	لاشئی من الکاتب بساکن الاصابع دائما مادام کاتبا لا دائما	ایضاً	ایضاً

فصل عکس النقيض تبديل نقيضى الطرفين مع بقاء الصدق والكيف أوجعل نقيض الثانى اولًا مع مخالفة الكيف

عکس النقیض دونوں طرفوں کے نقیضوں کا بدل دینا ہے صدق اور کیف کے باقی رہنے کے ساتھ یا دوسری طرف کی نقیض کو اوّل کر دینا ہے کیف کی مخالفت کے ساتھ

قوله عكس النقيض الخ: پہلے بتایا جا چکا ہے کہ عکس کی دو قسمیں ہیں:

(۱)۔۔۔عکس مستوی (۲)۔۔۔عکس نقیض

عکس مستوی کے بعد اب یہاں سے مصنف عکس نقیض کی بحث شروع کر رہے ہیں۔ عکس نقیض کی تعریف میں علماء متقدمین و متاخرین کا اختلاف ہے، ہر ایک کی علیحدہ علیحدہ تعریف ہے۔ مصنفؒ نے مذھب متقدمین اختیار کیا ہے، اس لئے کہ وہ زیادہ آسان بھی ہے

اور اس کے اندر قیود بھی کم ہیں۔

متقدمین کے نزدیک تعریف یہ ہے:

جزء اول (موضوع یا مقدم) کی نقیض کو جزء ثانی (محمول یا تالی) اور جزء ثانی (محمول یا تالی) کی نقیض کو جزء اول (موضوع یا مقدم) کی جگہ پر رکھ دینا "مع بقاء الصدق والکیف" (ایجاب وسلب) اور یہاں بھی صدق سے مراد صدق عام ہے چاہے نفس الامر میں سچا ہو چاہے مفروض الصدق ہو۔ مثلاً "کل انسان حیوان" یہ اصل قضیہ ہے۔ جب اس کا عکس نکالیں گے، تو پہلے جزء اول، پھر جزء ثانی کی نقیض نکالیں گے، چنانچہ "انسان" کی نقیض "لا انسان" ہے اس کو "حیوان" کی جگہ رکھ دیا اور "حیوان" کی نقیض "لاحیوان" ہے اس کو "انسان" کی جگہ رکھ دیا۔ اور یہ قضیہ موجبہ کلیہ صادقہ ہے لہٰذا اس کی نقیض بھی موجبہ کلیہ صادقہ ہی آئے گی وہ یہ ہے "کل لاحیوان لاانسان" "مفروض الصدق کی مثال جیسے "کل انسان حجر" "اس کا عکس نقیض" کل مالیس بحجر لیس بانسان" ہے یہاں اصل اور اس کا عکس نقیض دونوں واقع میں کاذب ہیں، لیکن اصل کو صادق ماننے سے عکس نقیض کا صادق ماننا ضروری ہے۔ واضح رہے کہ عکس نقیض میں بقاء صدق کا اعتبار ہے بقاء کذب کا اعتبار ضروری نہیں مثلاً "لاشئی من الحیوان بانسان" کاذب ہے اور اس کا عکس نقیض "لیس بعض اللانسان بلا حیوان" صادق ہے۔

متأخرین عکس نقیض کی تعریف یوں کرتے ہیں:

جزء ثانی (محمول یا تالی) کی نقیض کو جزء اول (موضوع یا مقدم) کی جگہ اور جزء اول (موضوع یا مقدم) کے عین کو جزء ثانی (محمول یا تالی) کی جگہ رکھ دینا "مع بقاء الصدق ومخالفة الکیف"۔

مثلاً "کل انسان حیوان" یہ اصل قضیہ ہے، تو جب متأخرین کے نزدیک اس کا عکس نقیض نکالیں تو "حیوان" کی نقیض "لاحیوان" ہے اس کو "انسان" کی جگہ اور "انسان" کے عین کو "حیوان" کی جگہ رکھ دیا، تو اصل قضیہ چونکہ موجبہ کلیہ صادقہ ہے لہٰذا اس کا عکس نقیض سالبہ کلیہ صادقہ آئے گا، چنانچہ وہ اس طرح ہے "لاشئی من اللاحیوان بانسان"

(یہاں مخالفت فی الکیف بھی موجود ہے)۔

یہاں ماتن نے مسلک متاخرین پر تعریف عکس نقیض میں کیف کی مخالفت کا ذکر تو کیا لیکن دو باتوں کی تصریح نہیں فرمائی۔ ایک تو ان کے قول'' وعین الاول ثانیاً '' کی تصریح نہیں کی' دیگر'' بقاء الصدق '' کی بھی وضاحت نہیں کی' کیونکہ ان دونوں باتوں میں سے پہلی تو متقدمین کی تعریف سے ضمناً معلوم ہوئی (اس طور پر کہ جب دوسرے جزء کی نقیض کو اول بنا دیا' تو پہلے جزء کو دوسرا جزء بنانے کی دو صورتیں ہیں' ایک یہ کہ عین اول کو ثانی بنایا جائے یا اول کی نقیض کو ثانی بنایا جائے' تو جب دوسری صورت مراد نہیں' تو اول متعین ہوگئی دوسری صورت اس لئے مراد نہیں ہوسکتی کہ پھر تو دونوں مذہبوں میں فرق نہیں رہے گا' اور'' مخالفت کیف'' کی شرط بھی اس وقت درست نہیں ہوگی)۔

رہی دوسری بات کہ تعریف ثانی میں'' بقاء صدق'' ذکر نہیں کیا اسکی وجہ یہ ہے کہ مصنفؒ نے مخالف کیف کو تو بیان کیا ہے اگر صدق میں مخالفت ہوتی تو اسکو بھی بیان کرتے معلوم ہوا کہ صدق میں مخالفت نہ ہوگی الحاصل اس میں اختلاف ہے کہ عکس نقیض قضیہ کی دونوں جانبوں کی نقیض کو بدلنے کا نام ہے یا صرف محمول کی نقیض کو بدلنے کا نام ہے متقدمین کی رائے پہلی ہے اور متاخرین کی دوسری۔

قوله ثم اِنهٗ الخ چونکہ علوم میں مستعمل ومعتبر طریقہ'' قدماء'' کا ہے اس وجہ سے مصنفؒ نے اس کو مقدم کیا' اور اس کے مطابق احکام عکس نقیض بیان کیے۔ باقی متاخرین نے متقدمین کے اس طریقے سے عدول اس لئے کیا کہ متاخرین کے خیال میں اس طریقے پر منع ونقض وارد ہوتے ہیں۔ مصنفؒ نے ان کے اس منع ونقض' اور پھر خود متاخرین کے قول پر جو وارد ہونے والے اعتراضات ہیں وہ ذکر نہیں کیے۔ لعدم الحاجۃ۔ پھر یہ کہ طالب کمال کے واسطے متقدمین کے طریقے میں بے نیازی ہے۔

وحكم الموجبات ههنا حكم السوالب في المستوى وبالعكس

اور موجبات کا حکم یہاں وہ ہے جو مستوی میں سوالب کا حکم ہے اور اس کے برعکس

قولہ وحکم الموجبات الخ:

یہاں کے موجبات کا حکم عکس مستوی کے سوالب کا حکم ہے" و بالعکس "یعنی یہاں کے سوالب کا حکم عکس مستوی کے موجبات کا حکم ہے اس اصول کے تحت ہم نے محصورات اربعہ کو دیکھا تو معلوم ہوا کہ عکس مستوی کے موجبات میں موجبہ (کلیہ ہو یا جزئیہ) اس کا عکس موجبہ جزئیہ ہی آتا ہے تو یہاں عکس نقیض کے سوالب کے اندر سالبہ (کلیہ ہو یا جزئیہ) اس کا عکس نقیض سالبہ جزئیہ آئے گا مثلاً" لاشئی من الانسان بحجر "کا عکس نقیض ہے" لیس بعض اللا حجر بلا نسان اور بعض الحیوان لیس بانسان "کا عکس نقیض ہے" بعض اللانسان لیس بلا حیوان "اور وہاں عکس مستوی کے سوالب میں سالبہ کلیہ کا عکس، سالبہ کلیہ ہی آتا ہے اور سالبہ جزئیہ کا عکس نہیں آتا، تو یہاں یعنی عکس نقیض کے موجبات میں موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ کلیہ آئے گا اور موجبہ جزئیہ کا عکس نقیض نہیں آئے گا مثلاً" بعض الحیوان لاانسان "(جیسے گھوڑا) تو صادق ہے مگر اس کا عکس نقیض" بعض الانسان لاحیوان "صادق نہیں اور یہی حکم موجہات کا ہے چنانچہ قضایا موجہات سوالب میں سے نو کا عکس مستوی نہیں آتا یعنی وقتیتین مطلقتین (وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ) وقتیتین (وقتیہ، منتشرہ) وجودیتین (وجودیہ لادائمہ وجودیہ لاضروریہ) ممکنتین (ممکنہ عامہ، ممکنہ خاصہ) اور مطلقہ عامہ، ان نو میں چار یعنی وقتیہ مطلقہ، منتشرہ مطلقہ، اور ممکنہ عامہ بسائط میں سے ہیں باقی پانچ مرکبات میں سے ہیں، ان نو قضایا کا عکس مستوی نہیں آتا باقی سوالب کا آتا ہے۔ تو یہاں عکس نقیض میں موجبات میں ان نو قضایا کا عکس نقیض نہ آئیگا باقی کا آئیگا۔ وہ باقی قضایا چھ ہیں دائمتان (دائمہ مطلقہ ضروریہ مطلقہ) کا دائمہ، عامتان (مشروطہ عامہ عرفیہ عامہ) کا عرفیہ عامہ، خاصتان (مشروطہ خاصہ عرفیہ خاصہ) کا عرفیہ لادائمہ فی البعض اور قضایا موجہات موجبات میں سے دائمتان کا عکس دائمہ مطلقہ عامتان کا عکس حینیہ مطلقہ، خاصتان کا عکس حینیہ مطلقہ لادائمہ، وجودیتان وقتیتان اور مطلقہ عامہ کا عکس مستوی مطلقہ عامہ آتا ہے اب یہ پانچ بسائط اور چھ مرکبات مل کر کل گیارہ قضایا موجہہ موجبہ ہیں جن کا عکس مستوی آتا ہے باقی پانچ یعنی وقتیہ مطلقہ منتشرہ مطلقہ، ممکنہ عامہ اور ممکنہ خاصہ کا عکس مستوی نہیں

آتا تو عکس نقیض میں اگر یہ گیارہ سالبہ ہوں گے تو ان کا عکس نقیض آئیگا باقی پانچ کا نہیں آئے گا۔

قوله لجواز أن يكون الخ:

جیسا کہ سابق میں ذکر ہوا کہ یہاں سالبہ (کلیہ ہو یا جزئیہ) اس کا عکس نقیض سالبہ جزئیہ ہی آئے گا۔ اس عبارت سے شارح اس کی وجہ بتانا چاہتے ہیں تو فرمایا کہ اگر ہم سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ نکالیں گے تو ہوسکتا ہے کہ محمول کی نقیض موضوع سے عام ہو تو اس صورت میں خاص کو عام سے کلی طور پر سلب کرنا لازم آئے گا اور یہ درست نہیں، اس لئے سالبہ کا عکس جزئیہ ہی آئے گا جیسے " لاشئی من الانسان بلاحیوان " تو محمول کی نقیض "حیوان" ہے اور یہ موضوع (انسان) سے اعم ہے تو قضیہ صادق ہے اور اس کا عکس نقیض سالبہ کلیہ کی شکل میں " لاشئی من الحیوان بلاانسان " کاذب ہے اس لئے کہ اس میں اخص کی نقیض عین اعم سے کلیة مسلوب ہے اور یہ باطل ہے، کیونکہ اگر اعم نقیض اخص کے ساتھ پایا جائے گا تو عین اخص کے ساتھ پایا جائے گا اور اسکا مطلب یہ ہوگا کہ اعم بغیر اخص کے موجود نہیں ہوتا، حالانکہ " بدون الاخص اعم فی الجملہ " موجود ہوتا ہے جیسے "حیوان" بغیر "انسان" کے فرس میں موجود ہے۔

قوله ولاعکس للمکنتین الخ عکس مستوی میں ممکنتین اگر موجبہ ہوں تو ان کا عکس نہیں آتا تو اگر عکس نقیض میں ممکنتین سالبہ ہوں تو ان کا عکس نقیض نہ آئیگا۔

والبيان البيان والنقض النقض ،وقدبين انعكاس الخاصتين من الموجبة الجزئية ههنا ومن السالبة الجزئية ثمّه إلى العرفية الخاصة بالافتراض فتامّل

اور جو دلیل وہاں ہے وہ دلیل یہاں ہے اور جو نقیض وہاں ہے وہ نقیض یہاں ہے اور یہاں موجبہ جزئیہ سے اور وہاں سالبہ جزئیہ سے خاصتین کا عرفیہ خاصہ کی طرف منعکس ہونا افتراض سے ثابت کیا گیا ہے لہٰذا غور کر

قولہ البیان البیان الخ:

ماتن کے قول میں " البیان البیان " میں اول سے مراد " دلیل فی عکس المستوی " ہے اور ثانی سے مراد دلیل " فی عکس النقیض " ہے لہذا قول ماتن کا مطلب یہ ہوا " البیان ھنا ھو البیان ھھنا " یعنی عکس مستوی میں جو دلیل ہے تو یہاں عکس نقیض میں وہی دلیل ہے لہذا جیسا کہ عکس مستوی میں مطالب مذکور دلیل خلف سے ثابت کئے گئے ہیں اسی طرح یہاں پر بھی اس دلیل سے ثابت ہے مطلب یہ ہے کہ عکس نقیض کی نقیض نکال کر، اصل قضیہ کے ساتھ ملاکر شکل اول بنا کر دیکھیں گے کہ کوئی محال تو لازم نہیں آیا؟ اگر محال لازم آتا ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہوگی کہ عکس نقیض کی نقیض باطل اور عکس نقیض صحیح ہے مثلاً: جب " کل انسان حیوان بالضرورۃ " یہ قضیہ ضروریہ مطلقہ موجبہ ہے یہ صادق ہے تو اس کا عکس نقیض کل مالیس بحیوان لیس بانسان دائما، دائمہ موجبہ کلیہ صادق ہے اور اگر یہ صادق نہ ہو تو اسکی نقیض موجبہ جزئیہ مطلقہ عامہ یعنی " بعض مالیس بحیوان انسان بالفعل " صادق ہوگا اور جب اس کو اصل کے ساتھ لائیں اور یوں کہیں " بعض مالیس بحیوان انسان بالفعل "، " وکل انسان حیوان بالضرورۃ " تو نتیجہ ہوگا " بعض مالیس حیوان حیوان " اور یہ محال ہے لہذا عکس مطلوب حق ہوگا۔

قولہ النقض النقض سے مراد مادہ تخلف ہے اور عبارت یوں ہوگی " النقض ھنا ھو النقض ھھنا " یعنی جس مادہ میں اصل قضیہ صادق ہو کر عکس مستوی صادق نہ ہوا تھا اسی مادہ میں اصل قضیہ صادق ہو کر عکس نقیض بھی صادق نہ ہوگا۔ مثلاً قضایا موجہات میں سے نو قضیے موجبہ ایسے ہیں جن کا عکس نقیض نہیں آتا ان میں سب سے اخص وقتیہ ہے اس کا عکس نقیض ممکنہ عامہ جو سب سے زیادہ عام ہے تو جب سب سے زیادہ خاص کا عکس نقیض سب سے زیادہ عام قضیہ نہ آسکا تو دوسرا کوئی قضیہ عکس نقیض کیسے بن سکتا ہے؟

قولہ قدبین انعکاس الخاصتین الخ:

یعنی عکس مستوی کے بیان میں کہا گیا ہے کہ سالبہ جزئیہ کا عکس مستوی نہیں آتا اور

"حکم الموجبات ههنا حکم السوالب فی المستوی وبالعکس" کی رو سے عکس نقیض میں کہا گیا ہے کہ موجبہ جزئیہ کا عکس نقیض نہیں آتا' ان دونوں حکموں سے مشروطہ خاصہ موجبہ جزئیہ وسالبہ جزئیہ اور عرفیہ خاصہ موجبہ جزئیہ وسالبہ جزئیہ مستثنیٰ ہیں' اس لئے کہ ان دونوں کا عکس مستوی بھی آتا ہے اور عکس نقیض بھی' شارح یہاں اوّلاً خاصتان سالبہ جزئیہ کا عکس مستوی بیان کررہے ہیں اس لئے اس کا حق اوّل اس کے بعد عکس نقیض بیان کرے گا۔

"امابیان انعکاس الخاصتین" سے پہلا دعویٰ ہے یعنی کہ خاصتان (مشروط خاصہ سالبہ جزئیہ وعرفیہ خاصہ سالبہ جزئیہ) کا عکس مستوی عرفیہ خاصہ سالبہ جزئیہ آنے کا بیان یہ ہے کہ جب" بالضرورة أو بالدوام بعض الکاتب لیس بساکن الاصابع مادام کاتباً لادائماً "(أی بعض الکاتب ساکن الاصابع بالفعل) صادق ہوگا، تو اس کا عکس مستوی" بعض ساکن الاصابع لیس بکاتب دائماً مادام ساکن الاصابع لادائما "(ای بعض ساکن الاصابع کاتب بالفعل) عرفیہ خاصہ سالبہ جزئیہ بھی صادق ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ مذکورہ مشروطہ خاصہ وعرفیہ خاصہ سالبہ جزئیہ کا عکس مستوی عرفیہ خاصہ سالبہ جزئیہ ہونا دلیل افتراض سے ثابت ہے۔ (دلیل افتراض یہ ہے کہ ذات موضوع کو ایک معین شخص فرض کیا جائے جو ذات موضوع کے مناسب ہو یعنی اگر موضوع نوع ہو تو وہ معین چیز اس کا فرد یا وصف ہونا چاہیئے مثلاً موضوع انسان ہو تو وہ معین چیز" اسامه "یا" رجل "ہونا چاہیئے اور اگر موضوع جنس ہو تو وہ معین چیز نوع ہونی چاہیئے مثلاً موضوع حیوان ہو تو وہ معین چیز انسان ہونی چاہیئے۔ پھر اس معین شخص پر وصف موضوع وصف محمول دونوں محمول کریں' تاکہ دو قضیے پیدا ہوں جو قضیہ وصف محمول سے حاصل ہوا ہے اسکو صغریٰ بنایا جائے اور جو قضیہ وصف موضوع سے حاصل ہوا ہے اسکو کبریٰ بنایا جائے جس سے شکل ثالث بنی گا۔

دلیل افتراض سے مشروط خاصہ اور عرفیہ خاصہ کے عکس کی تفصیل یہ ہے کہ شارح اوّلاً اصل قضیہ کے لادائماً کے بعد والے قضیہ (مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ) کا عکس ثابت کرے گا جس کا عکس مستوی مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ ہی آئیگا۔ دلیل افتراض کی صورت یہ ہے کہ لادوام کے بعد

والے قضیہ میں ذات موضوع" بعض الکاتب "کوزید فرض کیا گیا ہے چنانچہ" زید بالفعل ساکن الاصابع " ہے اصل قضیے کے "لا دوام" کے حکم سے' کیونکہ اس "لا دوام" سے مراد" بعض الکاتب ساکن الاصابع بالفعل "ہونا پہلے ذکر کیا گیا ہے اور" بعض کاتب" کا مصداق" زید" کو مان لیا گیا ہے لہٰذا" زید ساکن الاصابع بالفعل "ہوگا اور" زید کاتب بالفعل "بھی ہے' کیونکہ شیخ کے مذھب پر وصف عنوانی ذات موضوع پر بالفعل صادق ہوتا ہے لہٰذا کاتبیت زید پر بالفعل صادق ہے جس سے دوسرا قضیہ مطلقہ عامہ منعقد ہوا پس ذاتِ موضوع پر وصفِ موضوع اور وصف محمول کے حمل کرنے سے دو قضیے صادق ہوئے یعنی" زید ساکن الاصابع بالفعل "جب کہ ذات موضوع پر محمول حمل ہو اور" زید کاتب بالفعل "(جب ذات موضوع پر وصف موضوع حمل ہو) اب دونوں قضیوں کو ملانے سے شکل ثالث کا انعقاد ہوگا، حداوسط" زید" کے گرانے سے نتیجہ آئیگا۔" بعض الاصابع کاتب بالفعل "یہ اصل قضیہ کے لا دوام کا عکس ثابت ہوا ثم نقول سے اصل قضیہ کے پہلے جز کے عکس مستوی کا بیان ہے حاصل یہ کہ" بعض ساکن الاصابع (زید) لیس بکاتب مادام ساکن الاصابع "یہ عکس (جزءاول) کا صادق ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ زید کے ساکن الاصابع ہونیکی حالت میں زید سے کاتب ہونے کی نفی تسلیم کی جائے ورنہ اس کی نقیض" زید کاتب بالفعل حین هو ساکن الاصابع "صادق ہوگی۔ اور نقیض صادق ہونے کی صورت میں" زید ساکن الاصابع بالفعل حین هو کاتب "بھی صادق ہوگا' کیونکہ ایک ذات زید میں کاتب ہونا اور ساکن الاصابع ہونا دو وصف مجتمع ہو گئے جیسا کہ اس سے قبل اس کا بیان ہو چکا ہے اور ایک ہی ذات میں دو وصف مجتمع ہونے کی صورت میں ضرورت ہے کہ ہر ایک وصف دوسرے وصف کے زمانے میں فی الجملہ ثابت ہو (یعنی ان میں سے ایک اگر دوسرے کے زمانے میں صادق ہوتا ہے' تو یہ دوسرا پہلے کے زمانے میں بھی صادق ہوگا) تو جب" زید ساکن الاصابع بالفعل حین هو کاتب "صادق مانیں گے تو اصل قضیہ کا جزءاول یعنی" بعض الکاتب (زید) لیس بساکن الاصابع مادام کاتباً "کاذب ہوگیا' حالانکہ اس کو صادق مان

لیا گیا تھا' تو معلوم ہوا کہ اس کی نقیض کاذب ہے پس'' بعض ساکن الاصابع (ای زید) لیس بکاتب دائماً مادام ساکن الاصابع '' صادق ہوا اور یہی جزء اول کا عکس مستوی ہے' پس مشروط خاصہ سالبہ جزئیہ کا عکس مستوی دلیل افتراض سے ثابت ہوا (عرفیہ خاصہ، سالبہ جزئیہ کے عکس کو اس پر قیاس کر لیجئے) اور یہی ہمارا دعویٰ تھا۔ اس دعویٰ کی دلیل یہاں ایک مثال خاص میں ذکر کی گئی ہے' شارح کی مثال'' ب، ج'' وغیرہ اسی سے سمجھنا چاہیئے' یہاں عکس کے جزء اوّل جو دلیل سے شارح نے ثابت کیا ہے اسکی عبارت یہ ہے'' ثم نقول ولیس ج مادام ب '' یہاں شارح نے اختصار سے کام لیا ہے اصل یہ ہے بعض ب لیس ج مادام ب تو شارح نے '' بعض ب'' ذکر نہیں کیا ہے، اس لئے یہاں سمجھنے میں بڑی دقت ہوتی ہے۔

دوسرا دعویٰ:

مشروط خاصہ وعرفیہ خاصہ موجبہ جزئیہ کا عکس نقیض عرفیہ خاصہ ہونے کا بیان یہ ہے کہ'' بالضرورة او بالدوام بعض متحرك الاصابع كاتب مادام متحرك الاصابع لادائماً ''(أى بعض متحرك الاصابع ليس بكاتب بالفعل) یہ مشروط خاصہ موجبہ جزئیہ اور عرفیہ خاصہ موجبہ جزئیہ جب صادق ہوگا' تو ان کا عکس نقیض'' بعض ماليس بكاتب ليس بمتحرك الاصابع مادام ليس بكاتب لادائماً ''(أى ليس بعض ماليس بكاتب ليس بمتحرك الاصابع بالفعل) عرفیہ خاصہ سالبہ جزئیہ بھی ضرور صادق ہوگا' دلیل افتراض کی وجہ سے۔

جس کی تفصیل یہ ہے کہ اصل قضیہ کا جزء ثانی جس کی طرف'' لادائماً '' سے اشارہ کیا ہے یہ مطلقہ عامہ '' سالبہ جزئیہ'' ہے اس کے عکس نقیض کو پہلے ثابت کرتا ہے۔ چنانچہ ذات موضوع '' بعض متحرک الاصابع'' کو'' زید'' فرض کر لیا جائے' پس'' زید متحرك الاصابع بالفعل '' ہے، شیخ کے مذہب پر اور وہی تحقیق ہے اور'' زيد ليس بكاتب بالفعل '' بھی ہے' اصل قضیے کے'' لادوام'' کے حکم سے کیونکہ جس طرح'' بعض متحرك الاصابع '' پر'' ليس بكاتب بالفعل '' کا حمل ہوگا'' زید'' پر بھی'' ليس بكاتب بالفعل '' کا حمل

ہوگا، لہٰذا دو قضیے صادق ہوئے یعنی'' زید لیس بکاتب بالفعل اور زید متحرك الاصابع بالفعل ''جس کا نتیجہ نکلا'' بعض ما لیس بکاتب متحرك الاصابع بالفعل ''تو اب اشکال ہوگا کہ اصل عکس نقیض کے لا دوام کے بعد قضیہ'' بعض ما لس بکاتب لیس متحرك الاصابع بالفعل ''تھا اور یہ تو آپ نے یہاں کچھ اور نکالا، تو جواب یہ ہے کہ نتیجہ جو ہم نے دو قضیوں سے نکالا ہے یہ عکس لا دوام' کا ملزوم ہے' کیونکہ اس مطلب کا مفہوم اثبات ہے اور عکس لا دوام کا مفہوم نفی النفی ہے' ظاہر ہے کہ نفی النفی اثبات کو لازم ہوتا ہے۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ عکس کے لا دوام کا مفہوم'' لیس بعض ما لیس بکاتب لیس بمتحرك الاصابع بالفعل ''تھا' اور اس میں غیر کاتب کے بعض افراد سے غیر متحرک الاصابع ہونے کی نفی کی گئی ہے اور جب'' لیس بمتحرك الاصابع ''کی نفی ہوگی تو'' متحرك الاصابع ''اس کیلئے ثابت ہوگا مطلب یہ کہ'' غیر کاتب متحرك الاصابع ''ہے جس کا حاصل یہ ہوا کہ'' بعض مالیس بکاتب متحرك الاصابع بالفعل ''ملزوم ہوا اور عکس نقیض کے لا دوام کے بعد والا قضیہ اس کیلئے لازم ہوا اور جب لا دوام عکس کا ملزوم صادق ہوا' تو لا دوام عکس بھی صادق ہوا' کیونکہ صدق ملزوم مستلزم صدق لازم ہے۔ پس'' زید غیر کاتب متحرك الاصابع ''ہونا (جو کہ لازم ہے) ثابت ہوگیا' نتیجہ کے مفہوم کیلئے (جو کہ ملزوم ہے) اور یہی عکس نقیض کے جزء ثانی کا اثبات دلیل افتراض کے ساتھ تھا۔ ثم نقول الخ بعد ازیں ہم کہتے ہیں عکس کے جزء اول' کو ثابت کرنے کیلئے کہ اصل قضیہ کے جزء اول کا عکس نقیض'' زید لیس بمتحرك الاصابع بالفعل مادام لیس بکاتب ''صادق ہے اور اگر یہ قضیہ صادق نہ ہو تو اسکی نقیض صادق ہوگی یعنی زید متحرک الاصابع ہوگا غیر کاتب ہونے کے بعض اوقات میں اور اس نقیض کو اگر صادق مانا جائے گا تو پھر یہ بھی ماننا پڑے گا کہ یہی زید غیر کاتب ہوگا متحرک الاصابع ہونے کے بعض اوقات میں' جیسے ابھی گزرا (کہ ایک ذات میں'' وصف مجتمع ہوں تو ضروری ہے کہ ہر وصف اس ذات کو دوسرے وصف کے زمانے میں فی الجملہ ثابت ہو) حالانکہ اصل قضیہ کا حکم یہ تھا کہ زید کاتب ہے جب تک کہ وہ متحرک الاصابع رہے اور اصل قضیہ کو صادق مان لیا گیا

ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ زید متحرک الاصابع ہونے کے زمانے میں غیر کاتب ہونا باطل ہے اور عکس کا جزء اول یعنی زید کاتب نہ ہونے کے زمانے میں متحرک الاصابع نہ ہونا ثابت ہو جائے گا اب عکس نقیض کے دونوں جزء ثابت ہو گئے۔

فائدہ: اصل قضیہ کا جزء اول لادائما سے پہلے والا قضیہ اس کے شروع میں اگر "بالضرورۃ" لگا دیا جائے تو مشروط عامہ ہے اور "بالدوام" لگا دیا جائے تو عرفیہ عامہ ہے ان دونوں کا عکس نقیض عرفیہ عامہ ہے جو لادائما لگا دینے کے بعد عرفیہ خاصہ ہو جائے گا۔ مثال بالا میں دلیل کی تصویر کھینچی گئی ہے شارح کی مثال اسی کے مطابق سمجھو اور یہاں بھی یہ واضح رہے کہ ثم "نقول" سے شارحؒ نے جو عکس نقیض کے جزء اوّل کو ثابت کیا ہے تو اس میں بھی اختصار کیا ہے یعنی شارح نے "بعض مالیس ب" بعد میں ذکر نہیں کیا ہے حالانکہ اصل یہ ہے کہ "بعض مالیس ب ،لیس ج بالفعل مادام لیس ب"

خلاصہ: یہ کہ عکس مستوی میں دلیل افتراض سے ثابت ہوا کہ مشروط خاصہ سالبہ جزئیہ اور عرفیہ خاصہ سالبہ جزئیہ کا عکس مستوی عرفیہ خاصہ سالبہ جزئیہ آتا ہے اور مشروط خاصہ موجبہ جزئیہ اور عرفیہ خاصہ موجبہ جزئیہ کا عکس نقیض عرفیہ خاصہ آتا ہے، وھو المدعی۔

فائدہ: مناطقہ بیان عکوس میں تین طریقوں سے استدلال کرتے ہیں:

(۱) دلیل افراض:

جس کو ماتن نے یہاں یعنی عکس نقیض میں ذکر کیا ہے اور اس کا سابق میں ذکر ہو چکا ہے۔

(۲) دلیلِ عکس:

اور اس کا حاصل یہ ہے کہ اصل قضیہ جو عکس بتایا گیا ہے اس کی نقیض لے لی جائے پھر اسی نقیض کا عکس بتایا گیا ہے اس کی نقیض لے لی جائے پھر اسی نقیض کا عکس لے لیا جائے اگر یہ عکس اصل قضیہ کے خلاف ہو تو معلوم ہوگا کہ اصل قضیہ کا عکس درست ہے۔

(۳) دلیلِ خلف:

اور دلیل خلف کہا جاتا ہے اصل قضیے کے عکس کی نقیض کو اصل قضیے کے ساتھ ملا کر شکل اول بنا کر نتیجہ نکالنے کو۔ اسی دلیل خلف کو شارح نے سالبہ کلیہ کے عکس کے بیان میں ذکر کیا ہے۔

فصل: القياس قول مؤلف من قضايا يلزم لذاته قول آخر

قیاس قضیوں سے ترتیب پایا ہوا مرکب ہے جس کی ذات سے دوسرا قول لازم آئے

قیاس کا بیان

قوله القياس الخ:

منطق کا اصل مقصود حجت وقول شارح ہیں' مصنفؒ جب قول شارح اور اس کے مبادی (کلیات خمسہ وغیرہ) سے فارغ ہوئے تو درمیان میں وہ چیزیں بیان کیں، کہ جن پر حجت موقوف تھی' یعنی قضایا وغیرہ جو کہ مبادی حجت ہیں' لہٰذا اب یہاں سے حجت کی بحث ذکر فرمارہے ہیں' تو فرمایا کہ حجت کی تین قسمیں ہیں:

۱۔۔۔قیاس ۲۔۔۔استقراء ۳۔۔۔تمثیل

وجہ انحصار یہ ہے کہ استدلال یا تو کلی سے ہوگا یا جزئی سے اگر کلی سے ہو تو اسکی دوصورتیں ہیں کلی سے کلی پر یا کلی سے جزئی پر ان دوصورتوں کو قیاس کہتے ہیں اور اگر استدلال جزئی سے ہو تو اسکی بھی دوصورتیں ہیں جزئی سے کلی پر ہو تو اسکو استقراء کہتے ہیں جزئی سے جزئی پر ہو تو اسکو تمثیل کہتے ہیں۔ان تینوں میں چونکہ سب سے اعلیٰ واصل قیاس ہے (کیونکہ یہ مفید للیقین ہے) بشرطیکہ اسکی ترتیب مقدمات قطعیہ سے ہو بخلاف استقراء اور تمثیل کے کہ ان کی ترتیب مقدمات یقینیہ سے بھی ہو تب بھی یقین کا فائدہ نہیں دیتے۔اس لئے اس کی بحث کو مقدم فرمایا، چنانچہ اس کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا کہ'' قیاس وہ قول ہے جو مرکب ہو دو یا زیادہ قضایا سے' اس طرح کہ ان کے مان لینے سے ایک تیسرے قول کا ماننا لازم آئے جس کو مصنفؒ نے ''قول آخر'' سے تعبیر کیا ہے۔مثلاً'' کل انسان حیوان'''' کل حیوان جسم '' ہم نے ان دونوں قضیوں کو مان لیا' تو ان کے ماننے سے ایک تیسرے قضیے کا ماننا لازم آیا' وہ یہ ہے'' کل انسان جسم '' یہ جو تیسرے قضیے کا ماننا لازم آتا ہے اس کو نتیجہ' مطلوب ومدعی کہتے ہیں' لیکن ان میں فرق یہ ہے کہ اس تیسرے قضیے کو'' قبل الاستدلال ''مطلوب

کہتے ہیں اور استدلال کے وقت مدعی اور بعد الاستدلال نتیجہ کہا جاتا ہے۔ اور جن دو قضیوں کے ماننے سے تیسرے قضیے کا ماننا لازم آتا ہے ان دونوں کو "مقدمتین" کہتے ہیں۔ اور ان میں سے پہلے کو صغریٰ اور دوسرے کو کبریٰ کہتے ہیں، اور جو چیز ان دونوں میں مکرر ہوتی ہے اسے "حد اوسط" کہا جاتا ہے اور نتیجہ کے موضوع کو اصغر اور اسکے محمول کو اکبر کہا جاتا ہے، جیسے مثال مذکور میں "حیوان" حد اوسط ہے، اور "انسان" اصغر اور "جسم" اکبر ہے۔

وهو اعم الخ: یعنی مناطقہ کے ہاں قول، مرکب کے معنی میں ہے، اور مؤلف کے معنی بھی مرکب کے ہیں، لیکن شارح نے ان دونوں کے درمیان فرق بتاتے ہوئے کہا کہ "مؤلف": اس مرکب کو کہتے ہیں کہ جس کے اجزاء کے درمیان مناسبت ہو اس لئے کہ یہ "الفت" سے مشتق ہے اور "الفت" کے معنی "محبت" کے ہیں اور قول میں خواہ یہ مناسبت ہو یا نہ ہو، گویا قول، مؤلف سے اعم ہے۔

قول کے بعد مرکب کا ذکر بلاوجہ تکرار نہیں، بلکہ یہ "ذکر الخاص بعد العام" کے قبیل سے ہے اور تعریفات میں یہ عام ہے کہ عام کے بعد خاص کو ذکر کرتے ہیں۔ اور دوسری بات شارح نے یہ بتلائی کہ اس "مؤلف" سے اشارہ ہے قیاس کے جزء صوری کی طرف۔ اور یہ بات آپ پہلے سے ذہن میں رکھیں کہ خارج میں جو چیز بھی ہو اس میں چار خاصیتیں ہوتی ہیں:

۱۔۔۔علت مادی	۲۔۔۔علت صوری
۳۔۔۔علت فاعلی	۴۔۔۔علت غائی

اس طرح قیاس کی بھی چار علتیں ہیں۔ علت مادی قضایا ہیں جن سے مل کر قیاس بنتا ہے، علت صوری کبریٰ وصغریٰ کو ترتیب دینے کے بعد جو صورت ہوگی ہے، اور یہ حاصل ہوتا ہے حد اوسط کے ملنے سے۔ علتِ فاعلی، قیاس کرنے والا، علتِ غائی نتیجہ ہے، بہر حال "مؤلف" کے ذکر کرنے میں اس بات کی طرف بھی اشارہ ہے کہ قیاس میں جزء صوری کا اعتبار ہے اس لئے کہ قول اخر میں جو لازم آتا ہے وہ مقدمات کے "کیف ما اتفق" ملانے سے لازم نہیں آتا بلکہ مقدمات اور تالیف دونوں کے مجموعے سے جو صورت حاصل ہوتی ہے اس سے لازم آتا ہے۔ "لذاته" کی ضمیر مؤلف کی طرف عائد ہے۔ تعریف کے اندر "قول" جنس

ہے، مرکبات تامہ وغیر تامہ سب کو شامل ہے" مؤلف من قضایا" اس سے مرکبات غیر تامہ اور وہ قضیہ واحدہ جس کو اس کا عکس مستوی و عکس نقیض لازم ہوتے ہیں، خارج ہو گئے (کیونکہ اس میں دو قضیے نہیں ہیں، اور قیاس میں کم از کم دو قضیوں کا ہونا ضروری ہے) اس لئے کہ قضایا اگر جمع ہے مگر اس سے مافوق الوحد مراد ہے اور اسی قید سے بسائط و مرکبات بھی خارج ہو گئے، بسائط تو ظاہر ہے وہ مرکب نہیں ہوتے اور مرکبات دو طرح سے خارج ہو گئے:

۱۔ یا تو اس وجہ سے کہ تعریف میں قضایا سے مراد قضایا صریحہ ہیں، جب کہ مرکبات میں ایک قضیہ صریح اور دوسرا صریح نہیں ہوتا بلکہ اس کی طرف "لادوام" وغیرہ سے اشارہ کیا جاتا ہے۔

۲۔ اور یا اس وجہ سے کہ تعریف میں قضایا سے مراد وہ قضایا ہیں، جن کو عرف میں متعدد شمار کیا جاتا ہو، جب کہ مرکبات کو عرف میں متعدد شمار نہیں کیا جاتا، اس لئے یہ بھی نکل گئے۔

"یلزم" کی قید سے استقراء و تمثیل کا اخراج مقصود ہے، کیونکہ یہ دونوں کسی دوسرے قول کے علم کو مستلزم نہیں ہوتے، بلکہ ظن کو مستلزم ہوتے ہیں (لیکن یہاں یہ بات واضح رہے کہ استقراء کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ استقراء تام ۲۔ استقراء ناقص۔ اسی طرح تمثیل بھی دو قسم پر ہے ایک مفید للیقین اور دوسری مفید للظن، لہٰذا اس "قول" سے استقراء ناقص و تمثیل مفید للظن خارج ہوئے جب کہ استقراء تام و تمثیل مفید للیقین اس سے خارج نہیں ہوتے ہیں)۔

"لذاتہ" یعنی بالذات قول آخر یعنی نتیجہ کو مستلزم ہو اس قید سے وہ قیاس خارج ہو جائے گا جو کسی مقدمہ خارجیہ کے واسطے نتیجہ کو مستلزم ہو جیسے کہ قیاسِ مساوات میں ہوتا ہے۔

قیاس مساوات وہ مرکب ہے جو دو قضیوں سے بنایا گیا ہو، اور اس میں پہلے محمول کا متعلق دوسرے قضیہ کا موضوع ہو، اس قیاس میں نتیجہ نکالنے کے لئے مقدمہ خارجیہ کی ضرورت ہوگی ہے، اور جب یہ مقدمہ خارجیہ صادق ہوتا ہے تو نتیجہ صادق ہوتا ہے ورنہ کاذب، جیسے "ا" مساوِل "ب" و، ب، مساوِ، ج، یہ قیاسِ مساوات ہے اس میں پہلے قضیہ کا محمول "مساوِ" ہے اور اس کا متعلق "ب" ہے اور یہی متعلق "ب" دوسرے قضیہ "ب مساوِ ج" کا موضوع واقع ہے۔ دونوں میں حد اوسط "ب" بن رہا تھا، جب اسے گرایا تو اس سے دوسرا قول یعنی "ا" مساوِل،

ج" لازم آیا' یہاں جو تیسرے قضیے کو ماننا لازم آیا ہے وہ مقدمہ خارجیہ کی بنا پر لازم آیا ہے اور مقدمہ خارجیہ یہ ہے کہ "أ" مساوی ہے "ج" کے مساوی کا "ومساوی المساوی مساوٍ" لہٰذا "أ" مساوی ہے "ج" کا۔

" وقیاس المساوات " الخ سے شارح ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں' اور وہ یہ کہ قیاس مساوات سے جب ایک تیسرے قضیے کا ماننا لازم آتا ہے تو اسے قیاس کی اقسام سے کیوں شمار نہیں کیا جاتا؟ یعنی جب قیاس مساوات مقدمہ خارجیہ سے مل کر مرکب ہوجائے' تو یہ مجموعہ موصل لذاتہ ہوا (جو کسی دوسری چیز کی طرف محتاج نہیں) تو پھر کیونکر اس کو قیاس کی تعریف سے نکالتے ہیں۔ شارح نے اس کا جواب یہ دیا کہ یہاں قیاس مساوات میں جو تیسرے قضیے کا ماننا لازم آیا' تو یہ مقدمتین کی وجہ سے نہیں' بلکہ یہ قیاس لوٹتا ہے دو قیاسوں کی طرف (اور دوسرا قیاس' مقدمہ خارجیہ کے طور پر مذکور ہوتا ہے) تب جا کر تیسرے قضیے کا ماننا لازم آتا ہے مثلاً "أ" مساوی ہے "ب" کا ب مساوی ہے "ج" کا، یہ ایک قیاس ہوگیا دوسرا قیاس ہے "أ" مساوی ہے "ج" کے مساوی کا، اور مساوی کا مساوی، مساوی ہوتا ہے، اب نتیجہ آیا کہ "أ" مساوی ہے "ج" کا، اور چونکہ یہ مقدمہ خارجیہ صادق ہے' اس لئے نتیجہ بھی صادق ہے۔ تو اگر قیاس مساوات میں مقدمہ خارجیہ ذکر کرتے ہیں تب تو اس کا مرجع دو قیاسوں کی طرف ہوتا ہے ایک کی طرف نہیں ہوتا' حالانکہ ہماری بات تو قیاس واحد میں ہے (دو قیاس سے تو ہماری بحث نہیں لہٰذا قیاسین خارج ہوجاتی ہے) اور اگر مقدمہ خارجیہ ذکر ہی نہیں کرتے تو بدون مقدمہ خارجیہ کے وہ قیاس موصل بالذات نہیں۔

فان كان مذكوراً فيه بمادته وبهيئته فاستثنائي وإلا فاقتراني

لہٰذا اگر دوسرا قول قیاس میں اپنے مادّہ اور ھیئت کے ساتھ مذکور ہو' تو قیاس استثنائی ہے ورنہ قیاس اقترانی ہے

نوٹ: "کان" کا اسم ضمیر مستتر "قول اخر" کی طرف راجع ہے' "فیہ" کی ضمیر "قیاس" کی طرف عائد ہے' "بمادتہ وبھیئتہ" دونوں میں ضمیر "قول آخر" کی طرف

راجع ہے یہاں مصنفؒ قیاس کے اقسام بیان فرما رہے ہیں' فرمایا کہ قیاس کی دو قسمیں ہیں:

(۱)۔۔۔قیاس استثنائی (۲)۔۔۔قیاس اقترانی

پھر قیاسِ استثنائی چونکہ اقترانی کی بنسبت وجودی ہے' اس لئے اسے مقدم کیا۔

قیاس استثنائی: مقدمتین سے جس تیسرے قضیے کو ماننا لازم آیا' اس کو ہم دیکھیں گے کہ آیا نتیجہ کا نقیض یا خود نتیجہ اپنے مادہ وھیئت نتیجہ کے (موضوع ومحمول کی ترتیب کو ھیئت کہتے ہیں اور نتیجہ کے نفس موضوع اور محمول کو مادہ کہتے ہیں) کے ساتھ اس قیاس کے اندر موجود ہے یا نہیں' اگر وہ بعینہٖ موجود ہے' تو قیاس استثنائی ہے' اگر بعینہٖ موجود نہیں تو وہ ''قیاس اقترانی'' ہے۔

قوله المراد بمادته الخ: یہاں مصنفؒ کی عبارت'' فان کان مذکوراً فیه...الخ '' سے چونکہ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ قول اخر (نتیجہ) قیاس میں بعینہٖ موجود ہوتا ہے مثلاً'' ان کان هذا انسانا کان حیوانا لکنه انسان ''نتیجہ نکلے گا'' فهذا حیوان ''یہاں نتیجہ قیاس میں'' کان حیوانا '' کے ساتھ ترتیب اور ایجاب میں متفق ہے لیکن بعض مواد میں اس طرح نہیں ہوتا' بلکہ قیاس میں اس معین نتیجہ کی نقیض مذکور ہوتی ہے۔عین نتیجہ مذکور نہیں ہوتا مثلاً'' ان کان هذا انسانا کان حیوانا لکنه لیس بحیوان ''نتیجہ آئے گا'' فهذا لیس بانسان ''اب قیاس میں نتیجہ مذکور نہیں بلکہ اسکی نقیض'' هذا انسان ''مذکور ہے' شارح واضح کر رہے ہیں کہ یہاں مادہ نتیجہ سے مراد دونوں طرفین محکوم علیہ ومحکوم بہ ہیں اور ھیئت نتیجہ سے مراد وہ ترتیب ہے' جو نتیجہ کے دونوں طرفوں میں واقع ہے خواہ وہ ترتیب ایجاب کے ضمن میں موجود ہو یا سلب کے' قیاس استثنائی میں نتیجہ بعینہٖ مذکور ہونے سے یہ مراد نہیں ہے کہ نفس نتیجہ مذکور ہوں' بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ نتیجہ کے دونوں طرفین قیاس میں ایسی ترتیب سے موجود ہوں' جس ترتیب سے نتیجہ میں مذکور ہیں سلب وایجاب میں موافقت ضروری نہیں۔

وجه تسمیه:

قیاس استثنائی کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ وہ کلمۂ استثناء پر مشتمل ہوتا ہے' اس بناء پر اس کو استثنائی کہتے ہیں۔

قیاس اقترانی قوله وإلا الخ:

جب قولِ اُخر (جو کہ نتیجہ ہے) قیاس میں اپنے مادہ وھیئت کے ساتھ مذکور نہ ہو تو اس کو قیاس اقترانی کہتے ہیں اسکی عقلی طور پر تین صورتیں نکلتی ہیں۔

(۱) قولِ اُخر (نتیجہ) بمادتہ مذکور ہو لیکن بھیئتہ مذکور نہ ہو۔

(۲) اس کا عکس یعنی قول اخر بھیئتہ مذکور ہو مگر بمادتہ مذکور نہ ہو۔

(۳) قولِ اُخر قیاس میں نہ بمادتہ مذکور ہو نہ بھیئتہ یعنی سرے سے مذکور ہی نہ ہو، لیکن قیاسِ اقترانی کے لئے ان میں سے صرف پہلی صورت درست ہے، وہ یہ کہ بمادتہ مذکور ہو مگر بھیئتہ مذکور نہ ہو۔ اور باقی دونوں صورتیں غیر صحیح ہیں۔ "اذلا یعقل الخ" سے صحیح نہ ہونے کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ دوسری صورت درست نہیں کیونکہ ھیئت کا وجود بلا مادہ کے ممکن نہیں ہے، کیونکہ ھیئت عارض ہے اور مادہ معروض، اور عارض کا وجود بدون معروض محال ہے گویا ھیئت بمنزلہ کپڑے کے اور مادۃ بمنزلہ بدن کے اور ظاہر ہے کہ کپڑا بغیر بدن کے کیسے ہو سکتا ہے؟ اب رہی تیسری صورت وہ بھی باطل ہے کیونکہ نتیجہ قیاس سے حاصل شدہ قول ہوتا ہے، اگر نتیجہ قیاس میں موجود نہ ہو تو یہ قول اخر کیسے حاصل ہوگا؟ اس وجہ سے ضروری ہوا کہ نتیجہ کا مادہ، قیاس اقترانی میں موجود ہو تو ایسے قیاس کا وجود ہی نہیں جس میں ھیئت اور مادہ معدوم ہوں۔

قوله ومن هذا يعلم الخ:

ماقبل سے یہ ثابت ہوا کہ قیاس خواہ اقترانی ہو یا استثنائی، دونوں مادۂ نتیجہ پر مشتمل ہوتے ہیں، اور قیاس کی تقسیم اقترانی واستثنائی کی طرف صرف ھیئت کے ذکر وعدم ذکر کے اعتبار سے ہے، چنانچہ نتیجہ کی نقیض یا خود نتیجہ اگر قیاس میں "بھیئتہ" موجود ہے تو قیاس استثنائی ہے ورنہ قیاس اقترانی ہے قیاس استثنائی میں جب ھیئت مذکور ہوگی تو مادہ ضرور مذکور ہوگا کیونکہ ھیئت (عارض) بغیر مادہ (معروض) کے نہیں پائی جاتی اور قیاس اقترانی میں ھیئت مذکور نہیں ہوتی لیکن مادہ یہاں بھی مذکور ہوتا ہے تو جب دونوں قیاسوں میں فرق مدار ھیئت پر ہے تو مادہ کو اس تقسیم میں کچھ دخل نہیں، حالانکہ مصنفؒ کے قول "بمادتہ وبھیئتہ" سے

معلوم ہوتا ہے کہ مادہ کو بھی اس تقسیم میں دخل ہے اور یہ واقع کے خلاف ہے' اس وجہ سے شارح کہتے ہیں کہ جب ھیئت مذکور ہوگی تو مادہ ضرور مذکور ہوگا، ھیئت کا ذکر مادہ کے ذکر کو اگر مستلزم ہے تو پھر مادہ کا لفظ لانے کی کیا ضرورت ہے؟ مصنفؒ کو چاہیئے تھا کہ ''بمادتہ'' کو اپنی عبارت میں ذکر نہ کرتا اور اس صورۃ میں دو غیر صحیح احتمال پیدا ہی نہ ہوتے۔

وجہ تسمیہ: ''اقترانی'' کو اقترانی اس وجہ سے کہتے ہیں کہ ''اقتران'' کے معنیٰ ''ملنے'' کے آتے ہیں' چونکہ اس میں مطلوب کے حدود (اصغر، اکبر و اوسط) آپس میں سب ملے ہوئے ہیں حرف ''لکن'' کی وجہ فصل نہیں ہے اس وجہ سے ''اقترانی'' کہتے ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ ''اقترانی'' کو ''اقترانی'' اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ کلمہ اقتران یعنی ''واؤ'' پر مشتمل ہوتا ہے۔

حملی أو شرطی، وموضوع المطلوب من المحمول یسمی اصغر ومحمولہ اکبر والمتکرر الأوسط ومافیہ الأصغر، صغریٰ، والأکبر، کبری۔ وو الأ وسط اما محمول الصغری وموضوع الکبریٰ، فھو الشکل الأول، أو محمولھما فالثانی أو موضوعھما فالثالث أو عکس الأول فالرابع

قیاس اقترانی حملی ہے یا شرطی اور مطلوب کے موضوع کو جو قیاس اقترانی حملی میں ہو، اصغر کہتے ہیں اور اس کے محمول کو اکبر اور جو مکرر ہو اس کو اوسط اور جس مقدمے میں اصغر ہو اس کو صغریٰ اور جس مقدمے میں اکبر ہو اس کو کبریٰ اور اوسط یا صغریٰ کا محمول اور کبریٰ کا موضوع ہے' تو وہ شکل اوّل ہے یا دونوں کا محمول ہے تو وہ شکل ثانی ہے یا دونوں کا موضوع ہے تو وہ شکل ثالث یا اول کا عکس ہے تو وہ شکل رابع ہے۔

یہاں سے قیاس اقترانی کی تقسیم شروع ہوتی ہے' قیاسِ اقترانی کی اولاً دو قسمیں ہیں:

۱۔۔۔قیاس اقترانی حملی ۲۔۔۔قیاس اقترانی شرطی

قیاس اقترانی حملی: وہ قیاس ہے جو خالص دو حملیوں سے مرکب ہو جیسے " العالم متغير، وكل متغير حادث، فالعالم حادث"

قیاس اقترانی شرطی: وہ ہے کہ جو محض دو حملیوں سے مرکب نہ ہو پھر چاہے دو شرطیوں سے مرکب ہو یا ایک حملیہ و ایک شرطیہ سے اور چونکہ شرطیہ کی دو قسمیں ہیں:

(الف) متصلہ (ب) منفصلہ

اس لئے کل احتمالی صورتیں آٹھ ہوں گی:

(۱) صغری و کبری دونوں متصلہ ہوں (۲) دونوں منفصلہ ہوں (۳) صغری متصلہ، کبری منفصلہ ہو (۴) صغری منفصلہ، کبری متصلہ ہو (۵) صغری حملیہ' کبری متصلہ ہو (۶) صغری متصلہ' کبری حملیہ ہو (۷) صغری حملیہ' کبری منفصلہ ہو (۸) صغریٰ منفصلہ، کبری حملیہ ہو۔

اس طرح کل نو صورتیں ہو گئیں: ایک حملی کی آٹھ شرطی کی۔

قوله قدم المصنف الخ قیاس اقترانی حملی کے اجزاء اقترانی شرطی کے اجزاء سے کم ہیں اسلئے حملی بمنزلہ مفرد کے ہے اور شرطی بمنزلہ مرکب ہے اور مفرد مقدم ہوتا ہے مرکب پر یہی وجہ ہے کہ مصنفؒ نے قیاس اقترانی حملی کو قیاس اقترانی شرطی پر مقدم کیا اب تفصیل یہ ہے کہ قیاس حملی میں نتیجہ کے موضوع کو اصغر اور اس کے محمول کو "اکبر" کہتے ہیں (نتیجہ کا موضوع چونکہ اغلب احوال میں بنسبت محمول کے اخص ہوتا ہے اور اس کے افراد کم ہوتے ہیں' اس وجہ سے اس کا نام اصغر رکھا گیا' جب کہ اس میں محمول اعم ہوتا ہے اور افراد میں زیادہ ہوتا ہے' اس وجہ سے اس کا نام اکبر رکھ دیا گیا۔ باقی رہا کہ فی الاغلب ایسا کیوں ہے' تو اس لئے کہ موضوع کبھی محمول کے ساتھ مساوی ہوتا ہے، جیسے: " كل انسان ناطق وكل ناطق ضاحك فكل انسان ضاحك " اور کبھی موضوع محمول سے اعم ہوتا ہے' جیسے " بعض الحيوان انسان، وكل انسان ضاحك... فبعض الحيوان ضاحك " اور جو چیز دونوں مقدموں میں مکرر ہوتی ہے' اسے " حد اوسط " کہتے ہیں (اس لئے کہ وہ دونوں طرفوں کے درمیان ہوتا ہے) وما فيه الخ " ما " سے مراد مقدمہ ہے اور " ما " لفظ کے اعتبار سے

مذکر ہے اسلئے'' فیـه ''میں ہاء ضمیر مذکر کی اسی طرف راجع ہے یعنی جس مقدمہ میں اصغر کا ذکر ہوا ہے ''صغریٰ'' اور جس میں اکبر کا ذکر ہوا سے'' کبریٰ'' کہتے ہیں۔ (صغریٰ کو صغریٰ اس وجہ سے کہے ہیں کہ اس میں ''اصغر'' ہوتا ہے اور کبریٰ کو کبریٰ اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس میں ''اکبر'' ہوتا ہے) ان تمام اصطلاحات کو آپ اس مثال پر خود منطبق کر دیں'' العالم متغیرٌ وکل متغیر حادثٌ ''نتیجہ:'' فالعالم حادثٌ ''اب حد اوسط کو اصغر و اکبر کے پاس رکھنے سے جو صورت حاصل ہوتی ہے اسے شکل کہتے ہیں اور شکلیں چار ہیں۔ حد اوسط کبھی صغری میں محمول اور کبری میں موضوع ہوتا ہے، اس کو ''شکل اول'' کہتے ہیں اور کبھی صغریٰ و کبریٰ دونوں میں محمول کی جگہ پر ہوتا ہے' اسے ''شکل ثانی'' کہتے ہیں۔ اور کبھی دونوں میں موضوع کی جگہ پر ہوتا ہے' اسے ''شکل ثالث'' کہتے ہیں۔ اور کبھی شکل اول کا عکس ہوتا ہے' یعنی صغری میں موضوع و کبریٰ میں محمول کی جگہ ہوتا ہے' اسے ''شکل رابع'' کہتے ہیں۔

درج ذیل شعر میں اشکالِ اربعہ کی تعریف مذکور ہے اس میں ''صاد'' سے مراد صغریٰ ''کاف'' سے مراد کبریٰ ہے اور لفظ ''ار'' اگر کے معنی میں ہے۔

اوسط ار محمول صاد و ہم بود موضوع کاف
دال تو اور اشکل اول چہارمی بر عکس
گر بود محصول ہر دو باشد آں شکل
در سوم موضوع، ہر دو یاد دار اے نکتہ داں

وجوه التسمية للأشكال الأربعة

شکل اول: یہ اس لئے کہتے ہیں کہ اس کا نتیجہ دینا بدیہی ہے (کیونکہ یہ نظم طبعی پر واقع ہے ''لان الذهن ينتقل فيه من الأصغر إلى الاوسط ثم ينتقل فيه الى الأكبر فهذا انتقال طبعي ''یعنی شکل اول کی ترتیب سے ذہن نتیجہ کی طرف آسانی کے ساتھ منتقل ہوتا ہے) اور باقی شکلوں کا نتیجہ دینا نظری ہے' اس لئے کہ وہ سب شکل اول کی طرف لوٹتی ہیں' اس لئے مناسب یہ ہے کہ سب سے اسبق واقدم ہو۔

شکل ثانی: اس لئے کہتے ہیں کہ یہ اشرف المقدمتین یعنی صغریٰ میں شکل اول کے ساتھ

شریک ہے۔ کہ اس میں حد اوسط صغریٰ میں محمول ہوتا ہے' جیسا کہ شکل اول میں ہوتا ہے اور صغریٰ قیاس میں اُشرف المقدمتین ہے' لہٰذا یہ شکل اول کے ساتھ اشرف المقدمتین میں شریک ہے۔ (باقی صغریٰ کا اشرف ہونا اس وجہ سے ہے کہ یہ مطلوب کے اشرف طرف یعنی موضوع پر مشتمل ہے اور موضوع مطلوب کے اشرف طرف اس وجہ سے ہے کہ موضوع ذات واصل ہے جب کہ محمول حال وتابع ہے۔ (والذات أشرف من الصفة)۔

شکل ثالث: اس لئے کہتے ہیں کہ یہ اخس المقدمتین یعنی کبریٰ میں شکل اول کے ساتھ شریک ہے اس لئے کہ کبریٰ دونوں مقدموں میں ارذل ہے۔ کیونکہ وہ مطلوب کے طرف ارذل پر مشتمل ہے۔ یعنی محمول پر جو کہ تابع وصفت ہوتی ہے۔ اس لئے شکل ثالث جو کہ شکل اول کے کبریٰ میں شریک ہے اسے تیسرے درجے پر رکھا گیا ہے۔

شکل رابع: اس لئے کہتے ہیں کہ یہ شکل اول سے انتہائی دور ہوتی ہے' اور شکل اول کے ساتھ کسی چیز میں شریک نہیں ہے' لہٰذا اس کی ترتیب طبع سے اُبعد ہے' اور یہی وجہ ہے کہ شیخین ابونصر فارابی و بوعلی سینا نے تو اس کو شمار تک نہیں کیا ہے۔

ویشترط فی الاول ایجاب الصغری وفعلیتها مع کلیة الکبریٰ

اور شکل اوّل میں صغریٰ کا ایجاب اور اس کی فعلیت کبریٰ کلیت کے ساتھ مشروط ہے۔

شکل اول کے نتیجہ دینے کے لئے شرائط کو ذکر کرتے ہوئے فرمایا' شکل اول کے نتیجہ دینے کی تین شرطیں ہیں' کیف کے اعتبار سے' کم کے اعتبار سے' جہت کے اعتبار سے۔

۱۔ کیف کے اعتبار سے صغریٰ کا موجبہ ہونا۔ (خواہ موجبہ کلیہ ہو یا موجبہ جزئیہ

۲۔ کم کے اعتبار سے کبریٰ کا کلیہ ہونا۔ (خواہ موجبہ کلیہ ہو یا سالبہ کلیہ ہو)

۳۔ جہت کے اعتبار سے صغریٰ کا فعلیت ہونا۔ (یعنی وصف عنوانی ذات موضوع کیلئے بالفعل ثابت ہوگی)

قولہ فعلیتها الخ سے شارح جہت کے اعتبار سے صغریٰ کی فعلیت کی وجہ بیان کرتے

ہوئے کہتے ہیں کہ صغریٰ فعلیہ ہو یعنی صغریٰ ممکنہ نہ ہو بلکہ ممکنتین کے سوا باقی موجہات میں سے کوئی بھی ہو اور یہ شرط اس لئے لگائی کہ اکبر کا حکم جو اصغر پر لگتا ہے وہ بلاواسطہ نہیں لگتا، بلکہ حداوسط کے واسطے سے لگتا ہے وہ اس طرح کہ کبریٰ کے اندر اکبر کا جو حکم حداوسط پر لگتا ہے حداوسط کے واسطے سے یہ حکم صغریٰ کے اصغر پر بھی لگتا ہے اب بتایا کہ یہ شرط فعلیت صغریٰ اس وجہ سے لگائی تا کہ اکبر کا جو حکم حداوسط پر لگتا ہے وہی حکم حداوسط کے واسطے سے صغریٰ کے اصغر پر محمول ہو سکے کیونکہ یہ بات سب کے نزدیک متعین ہے کہ کبریٰ کے اندر اکبر کا حکم ان افراد پر لگتا ہے کہ جن افراد کے لئے حداوسط بالفعل ثابت ہو (کما هو مذهب الشيخ) مثلاً حداوسط کے افراد زید، بکر وغیرہ ہوں تو صغریٰ کے اندر بھی فعلیت کی شرط لگائی تا کہ حداوسط پر جو اکبر کا حکم لگا ہے وہ اصغر پر محمول ہو سکے، کیونکہ اگر فعلیت کی شرط نہ لگائیں بلکہ امکان کی شرط لگائیں (یعنی امکان خاص وامکان عام) تو اکبر کا حکم بذریعہ اوسط اصغر پر محمول نہیں ہو سکے گا جیسے '' العالم متغير، وكل متغير حادث فالعالم حادث '' یہاں کبریٰ میں حدوث کا حکم متغیر کے ان افراد پر ہے جو بالفعل متغیر ہیں تو صغریٰ میں بھی '' عالم '' پر تغیر کا حکم اس وقت لگے گا جب وہ عالم بالفعل متغیر ہو یعنی وصف عنوانی (العالم) جس پر بالفعل صادق ہوتا ہے تو وہی متغیر ہوگا اگر '' العالم '' (اصغر) کے لئے تغیر (حداوسط) ثابت نہ ہو جائے بالفعل بلکہ بالامکان ثابت ہو جائے تو کبریٰ میں جو متغیر کے لئے حادث ہونے کا حکم تھا وہ '' العالم '' کے لئے ثابت نہ ہوگا لہٰذا نتیجہ بھی ثابت نہ ہوگا کیونکہ حادث ہونے کا حکم تو متغیر کے افراد کیلئے ہے اور عالم جب متغیر کا فرد نہیں ہے تو حادث ہونے کا حکم اس کیلئے کیسے ثابت ہوگا؟

قوله مع كلية الكبرىٰ الخ:

اس قول میں شارح، کبریٰ میں باعتبار کم کلیت کی شرط لگانے کی وجہ بیان کررہے ہیں تو فرمایا کہ کلیت کبریٰ کی شرط اس وجہ سے لگائی کہ شکل اول کا انتاج اس بات پر موقوف ہے کہ '' اصغر '' '' اوسط '' کے ان افراد میں ضرور مندرج ہو جو کبریٰ میں محکوم علیہ ہیں جیسے '' كل متغير '' میں '' العالم '' بھی مندرج ہے کیونکہ '' عالم '' متغیر کا ایک فرد ہے اور اصغر کا اوسط کے افراد میں ضرور مندرج ہونا کلیت کبریٰ پر موقوف ہے کیونکہ جب کبریٰ کلیہ ہوگا تو اصغر اوسط

میں داخل ہوگا جس کی وجہ سے جو حکم اوسط پر لگایا جائے گا وہی حکم اصغر کیلئے بھی ثابت ہو جائے گا اور اگر کبریٰ کلیہ نہ ہو بلکہ اگر کبریٰ جزئیہ ہوگا تو اصغر کا حد اوسط کے افراد میں داخل ہونا لازم نہیں آئے گا' مثلاً'' کل انسان حیوان وبعض الحیوان فرس ''یہاں اس کا نتیجہ ''بعض الانسان فرس ''درست نہیں کیونکہ کبریٰ کلیہ نہ ہونے کی وجہ سے کبریٰ کے اندر فرسیت کا حکم حیوان کے جن بعض افراد پر لگایا گیا ہے وہ حیوان اور ہیں اور صغریٰ میں جو حیوان ہونے کا حکم انسان کے افراد پر لگایا گیا ہے وہ حیوان اور ہیں لہٰذا اوسط مکرر نہیں ہوئی اور جب حد اوسط مکرر نہ ہو تو حکم کا تعدیہ نہ ہوگا اور نتیجہ صحیح نہیں نکلے گا۔

واضح رہے کہ ثبوت شکل اول میں شرط ایجاب صغریٰ کی دلیل شارح نے ذکر نہیں کی' لیکن یہی دلیل اس کی بھی ہے، کیونکہ شکل اول میں جب اصغر کا اوسط کے ان افراد میں داخل ہونا ضروری ہے جو کبریٰ میں محمول علیہ ہیں' تو یہ مندرج ہونا ایجاب صغریٰ پر بھی محمول ہے' اس لئے جب صغریٰ سالبہ ہوگا تو اصغر اوسط سے مسلوب ہوگا اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں اصغر اوسط کا فرد نہ ہوگا' اور اس میں داخل نہ ہوگا' تو اصغر پر یہ حکم نہ لگے گا۔

لينتج الموجبتان مع الموجبة الكلية الموجبتين ومع السالبة الكليتين السالبة الكلية بالضرورة

تاکہ وہ موجبہ (صغریٰ) موجبہ کلیہ (کبریٰ) کے ساتھ دو موجبہ اور سالبہ (کلیہ کبریٰ) کے ساتھ دو سالبہ نتیجہ بالبداہت پیدا کریں

قوله لينتج الموجبتان الخ:

یہ تو آپ سمجھ گئے کہ حد اوسط کو اصغر و اکبر کے پاس رکھنے سے جو صورت حاصل ہوتی ہے اسے شکل کہتے ہیں لیکن، صغریٰ و کبریٰ کو آپس میں ملانے سے جو ہیئت حاصل ہوتی ہے اسے ضرب کہتے ہیں اور اشکال اربعہ میں سے ہر شکل میں ضروب محتملہ سولہ ہیں جن کی تفصیل اور مثالیں اگلے صفحہ پر شکل اول کے دیئے گئے نقشے میں موجود ہیں وہاں ضرور دیکھئے گا، ان ضروب کی وضاحت یہ ہے کہ صغریٰ کے اندر چاروں محصورات کا احتمال ہے یعنی موجبہ کلیہ' سالبہ کلیہ' موجبہ جزئیہ اور سالبہ

جزئیہ اور اسی طرح کبریٰ کے اندر بھی ان چاروں کا احتمال ہے تو صغریٰ کے چاروں احتمالوں کو کبریٰ کے چاروں احتمالوں سے ضرب دینے پر کل ضروب محتملہ سولہ نکل آئیں۔ اور یہ ضروب ہر شکل میں نکلیں گی ان سولہ میں سے شکل اول میں صرف چار ضروب منتجہ ہیں باقی بارہ غیر منتجہ ہیں اور ان کو عقیمہ بھی کہتے ہیں، بارہ میں سے آٹھ شرط اوّل یعنی ایجاب صغریٰ کی قید سے ساقط ہوگئیں اور وہ اس طرح کہ ایک طرف سے صغریٰ سالبہ کلیہ ہو اور دوسری طرف کبریٰ چاروں ضروب ہوں تو یہ چار ہو جائیں گی، اسی طرح ایک طرف صغریٰ سالبہ جزئیہ ہو اور دوسری طرف کبریٰ میں وہی چاروں احتمالات ہوں تو یہ آٹھ ہوگئیں۔ اور باقی چار شرطِ ثانی یعنی کلیہ کبریٰ کی قید سے ساقط ہوگئیں اور وہ اس طرح کہ صغریٰ موجبہ کلیہ ہو کبریٰ میں دو احتمال ہوں۔ کبریٰ موجبہ جزئیہ اور سالبہ جزئیہ اور صغریٰ موجبہ جزئیہ ہو تو کبریٰ موجبہ جزئیہ اور سالبہ جزئیہ ہو۔ اس طرح کل بارہ غیر منتج ہوگئیں اور باقی منتجہ ہیں اور وہ اس طرح کہ صغریٰ موجبہ کلیہ ہو کبریٰ میں دو احتمال:

۱۔۔۔ موجبہ کلیہ ۲۔۔۔ سالبہ کلیہ

صغریٰ موجبہ جزئیہ ہو اور کبریٰ میں وہی دو احتمال ہوں۔ اسی طرح کل یہ چار ہوگئیں۔

قانون: نتیجہ ہمیشہ اخس وارذل کا تابع ہوتا ہے۔ چنانچہ ایجاب وسلب میں سلب اور کلیت جزئیت میں جزئیت ارذل ہے۔ لہٰذا شکل اول میں اگر صغریٰ و کبریٰ دونوں موجبہ کلیہ ہو تو نتیجہ موجبہ کلیہ آئے گا' اور اگر صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ ہو تو نتیجہ سالبہ کلیہ آئے گا اور اگر صغریٰ موجبہ جزئیہ ہو اور کبریٰ موجبہ کلیہ تو نتیجہ موجبہ جزئیہ آئے گا اور اگر صغریٰ موجبہ جزئیہ ہو اور کبریٰ سالبہ کلیہ ہو تو نتیجہ سالبہ جزئیہ آئیگا (کیونکہ کلیت وجزئیت میں سے جزئیت اخس وارذل ہے' اور سلب وایجاب میں سے سلب اخس وارذل ہے تو نتیجہ سالبہ جزئیہ ہوگا۔

اب یہ سمجھئے کہ مصنفؒ کے قول'' لینتج ''میں ''لام'' غایت اور عاقبت کے لئے ہے'' بالضرورة '' یہ جار مجرور'' ینتج '' سے متعلق ہے جس کا ترجمہ ہے'' بالبداھت '' یعنی ان شرطوں کا اثر یہ ہے کہ ان کی وجہ سے شکل اوّل کی ضروب'' منتجہ '' چار ہوئیں اور باقی عقیم ہیں'' مع السالبة '' یہ'' مع موجبة الكلية '' پر عطف ہے تو پوری عبارت یہ ہوگی '' لینتج الموجبتان مع السالبة الكلية السالبتين بالضرورة ''

نقشہ شکل اول

نمبر	صغریٰ	کبریٰ	کیفیت	مثال صغریٰ	مثال کبریٰ	نتیجہ
۱	موجبہ کلیہ	موجبہ کلیہ	منتج	کل انسان حیوان	کل حیوان جسم	کل انسان جسم
۲	موجبہ کلیہ	موجبہ جزئیہ	غیر منتج	کلیت کبریٰ نہیں ہے		
۳	موجبہ کلیہ	سالبہ کلیہ	منتج	کل انسان حیوان	ولاشئ من الحیوان بحجر	لاشئ من الانسان بحجر
۴	موجبہ کلیہ	سالبہ جزئیہ	غیر منتج	کلیت کبریٰ نہیں		
۵	موجبہ جزئیہ	موجبہ کلیہ	منتج	بعض الحیوان فرس	کل فرس صہال	بعض الحیوان صہال
۶	موجبہ جزئیہ	موجبہ جزئیہ	غیر منتج	کلیت کبریٰ نہیں		
۷	موجبہ جزئیہ	سالبہ کلیہ	منتج	بعض الحیوان ناطق	لاشئ من الناطق بناہق	بعض الحیوان لیس بناہق
۸	موجبہ جزئیہ	سالبہ جزئیہ	غیر منتج	کلیت کبریٰ نہیں		
۹	سالبہ کلیہ	موجبہ کلیہ	غیر منتج	ایجاب صغریٰ نہیں		
۱۰	سالبہ کلیہ	موجبہ جزئیہ	غیر منتج	دونوں شرطیں نہیں		
۱۱	سالبہ کلیہ	سالبہ کلیہ	غیر منتج	ایجاب صغریٰ نہیں		
۱۲	سالبہ کلیہ	سالبہ جزئیہ	غیر منتج	دونوں شرطیں نہیں		
۱۳	سالبہ جزئیہ	موجبہ کلیہ	غیر منتج	ایجاب صغریٰ نہیں		
۱۴	سالبہ جزئیہ	موجبہ جزئیہ	غیر منتج	دونوں شرطیں نہیں		
۱۵	سالبہ جزئیہ	سالبہ کلیہ	غیر منتج	ایجاب صغریٰ نہیں		
۱۶	سالبہ جزئیہ	سالبہ جزئیہ	غیر منتج	دونوں شرطیں نہیں		

نوٹ. نقشہ میں چار صورتیں منتج ہیں ان میں محصورات اربعہ کے ساتھ نتیجہ آنا یہ شکل اول کی خصوصیت ہے اور کسی شکل میں اس طرح نہیں ہوتا اور یہ نتیجہ بدیہی ہے جبکہ دوسری شکلوں کا نتیجہ نظری ہوتا ہے۔

چار چیزیں تنگی رزق کا سبب بنتی ہیں

(۱) صبح کے وقت سونا (۲) نماز سے غفلت وکوتاہی
(۳) کاہلی اور سستی (۴) خیانت (امام شافعی رحمہ اللہ)

وفی الثانی : اختلافهما فی الکیف وکلیة الکبریٰ مع دوام الصغریٰ أو انعکاس سالبة الکبریٰ وکون الممکنة مع الضروریة أو الکبریٰ المشروطة لینتج الکلیتان سالبة کلیة والمختلفان فی الکم ایضاً سالبة جزئیة

اور شکل ثانی میں دونوں مقدموں کا کیف میں مختلف ہونا اور کبریٰ کا کلیہ ہونا مشروط ہے اس بات کے ساتھ کہ صغریٰ دائمہ ہو یا کبریٰ کا سالبہ منعکس ہو اور ممکنہ ضروریہ یا کبریٰ مشروط کے ساتھ ہو تا کہ دو کلیہ (صغریٰ و کبریٰ) سالبہ کلیہ اور دو کم میں مختلف (صغریٰ و کبریٰ) سالبہ جزئیہ نتیجہ پیدا کریں

قوله وفی الثانی الخ:

یہاں سے مصنفؒ شکل ثانی کا نتیجہ دینے کی شرائط بیان فرمارہے ہیں، تو فرمایا کہ اس کے نتیجہ دینے کی بھی تین شرطیں ہیں: کیف کے اعتبار سے کم کے اعتبار سے جہت کے اعتبار سے۔

۱۔ باعتبار کیف اختلافهما فی الکیف یعنی صغریٰ و کبریٰ میں سے ایک اگر موجبہ ہوگا تو دوسرا سالبہ ہوگا، اگر ایک سالبہ ہو تو دوسرا موجبہ۔

۲۔ باعتبار کم، کلیۃ الکبریٰ ہونا۔

۳۔ جہت کے اعتبار سے دو شرطیں ہیں، اور ہر شرط کی دو شقیں ہیں، دونوں شقوں میں سے ایک کا پایا جانا ضروری ہے۔

پہلی شرط:

(الف) صغریٰ پر دوام ذاتی کا صادق ہونا بایں طور پر کہ صغریٰ دائمہ ہو یا ضروریہ۔

(ب) اگر صغریٰ ایسا نہ ہو تو کبریٰ پہ لا دوام وصفی کا صادق ہونا بایں طور پر کہ کبریٰ ان چھ قضایا میں سے ہو، جن کے سوالب کا عکس آتا ہے (یعنی دائمتان، خاصتان، عامتان) اور

ان نو میں سے نہ ہو جن کے سوالب کا عکس نہیں آتا۔ (یعنی وقتیہ مطلقہ، منتشرہ مطلقہ، مطلقہ، عامہ ممکنہ عامہ، وقتیتان، وجودیتان، ممکنہ خاصہ)۔

دوسری شرط: دوسری شرط سے پہلے یہ بات ذہن میں رکھیں کہ ممکنہ ہمیشہ ضروریہ کے ساتھ استعمال ہوتا ہے۔

(الف) اب اگر صغریٰ ممکنہ ہو تو کبریٰ میں تین احتمال ہیں:

۱۔ ضرورية مطلقه ۲۔ مشروطة عامة ۳۔ مشروطة خاصه

(ب) اگر کبریٰ ممکنہ ہو تو صغریٰ میں ایک ہی احتمال ہے: وہ ہے ''ضرورية مطلقة'' دوسرا اور کوئی قضیہ صغریٰ نہیں ہو سکتا۔

تین شرائط میں سے ہر ایک کی وجہ

قوله كلية الكبرىٰ الخ شارح ان شرائط کی وجہ بیان کرتے ہیں:

(۱) کہ اختلاف فی الکیف کی شرط اس وجہ سے لگائی کہ اگر دونوں موجبہ ہوں گے تو اختلاف فی النتیجہ لازم آئے گا یعنی کبھی موجبہ نتیجہ سچا آئے گا اور کبھی سالبہ سچا آئے گا حالانکہ نتیجہ کی خاصیت یہ ہے کہ وہ ہمیشہ ایک ہی طرح آتا ہے مثلاً ''کل انسان حیوان و کل ناطق حیوان'' اس مثال میں نتیجہ موجبہ سچا آتا ہے اور وہ یہ ہے ''کل انسان ناطق'' (یہ اسلئے کہ اصغر و اکبر میں تساوی ہے اس لئے ایجاب ہی صادق ہوا، نہ کہ سلب) اور اگر ہم اسی مثال میں کبریٰ کو تبدیل کر کے یوں کہیں ''کل انسان حیوان وکل فرس حیوان'' تو یہاں نتیجہ سالبہ سچا آتا ہے (حالانکہ صغریٰ اور کبریٰ دونوں کے موجبہ ہونے کی صورت میں نتیجہ ہمیشہ موجبہ نکلنا چاہیئے) اور وہ یہ ہے ''لاشئی من الانسان بفرس'' (یہ اس لئے کہ اصغر و اکبر میں تباین ہے لہٰذا سلب ہی صادق ہوگا نہ کہ ایجاب)۔ اسی طرح اگر دونوں سالبہ ہوں تب بھی اختلاف فی النتیجہ لازم آتا ہے مثلاً ''لاشئی من الانسان بحجر ولاشئی من الناطق بحجر'' یہاں نتیجہ موجبہ سچا آتا ہے اور وہ یہ ہے ''کل انسان ناطق'' (اگر اس میں بھی اصغر اور اکبر میں تساوی

کی وجہ سے ایجاب ہی صادق ہو) لیکن اگر اسی مثال میں کبریٰ کو تبدیل کر کے یوں کہیں'' لاشئی من الفرس بحجر ''تو نتیجہ سالبہ سچا آتا ہے (حالانکہ دونوں مقدمے سالبہ ہوں تو نتیجہ ہمیشہ سالبہ نکلنا چاہیئے) وہ یہ ہے کہ'' لاشئی من الانسان بفرس ''(اس میں اصغر واکبر میں تباین ہے) خلاصہ یہ ہے کہ اگر دونوں مقدمے ایجاب وسلب میں مختلف نہ ہوں، تو وہ خواہ دونوں موجبہ ہوں یا سالبہ، دونوں تقدیروں پر اختلاف النتیجہ حاصل ہوگا جو کہ عدم انتاج کی دلیل ہے۔

(۲) شرط ثانی یعنی کمیت کے اعتبار سے کلیہ کبریٰ کی وجہ یہ ہے کہ کبریٰ اگر کلیہ نہ ہوگا، بلکہ جزئیہ ہوگا، تو یہاں بھی اختلاف فی النتیجہ لازم آتا ہے، حالانکہ نتیجہ کی خاصیت یہ ہے کہ وہ ہمیشہ ایک طرح کا ہوتا ہے۔ کبریٰ کے جزئیہ ہونے میں اختلاف فی النتیجہ کی مثال:'' کل انسان ناطق وبعض الحیوان لیس بناطق ''اس صورت میں نتیجہ موجبہ سچا آتا ہے یعنی'' بعض الانسان حیوان ''لیکن اگر اسی مثال میں کبریٰ کو تبدیل کر کے یوں کہیں'' بعض الصاهل لیس بناطق ''تو نتیجہ سالبہ سچا آتا ہے یعنی'' بعض الانسان لیس بصاهل ''(اس میں بھی اصغر واکبر میں تباین کی وجہ سے سلب ہی صادق ہے)۔

(۳) جہت کے اعتبار سے دونوں شرطوں کی اجمالاً دلیل یہ ہے کہ اگر باعتبار جہت شکل ثانی میں مذکور دونوں شرطیں نہ لگائیں، تو اختلاف فی النتیجہ کی خرابی لازم آتی ہے کبھی موجبہ نتیجہ نکلے گا اور کبھی سالبہ نکلے گا حالانکہ یہ عدم انتاج کی دلیل ہے، شارح کہتے ہیں کہ یہاں دلیل کی تفصیل اس مختصر کتاب کے لائق نہیں۔ فلا علینا لو ترکنا۔

قولہ لنیتج الخ: جاننا چاہیئے کہ جس طرح باعتبار احتمال عقلی کے شکل اول کی ۱۶ ضربین ہیں، اس طرح شکل ثانی کی بھی ۱۶ ضربیں ہیں۔ جس میں سے چار ضربیں منتج ہیں اور باقی بارہ ضربیں غیر منتج ہیں پہلی شرط کی وجہ سے آٹھ اور دوسری شرط کی وجہ سے چار ضربیں ساقط ہوئیں تفصیل کیلئے شکل ثانی کا نقشہ دیکھیے۔

نقشہ شکل ثانی

نمبر	صغریٰ	کبریٰ	کیفیت	مثال صغریٰ	مثال کبریٰ	نتیجہ
۱	موجبہ کلیہ	موجبہ کلیہ	غیر منتج	اختلاف کیف نہیں		
۲	موجبہ کلیہ	موجبہ جزئیہ	غیر منتج	دونوں شرطیں نہیں		
۳	موجبہ کلیہ	سالبہ کلیہ	منتج	کل انسان حیوان	لاشئی من الحجر بحیوان	لاشئی من الانسان بحجر
۴	موجبہ کلیہ	سالبہ جزئیہ	غیر منتج	کلیت کبریٰ نہیں		
۵	موجبہ جزئیہ	موجبہ کلیہ	غیر منتج	اختلاف کیف نہیں		
۶	موجبہ جزئیہ	موجبہ جزئیہ	غیر منتج	دونوں شرطیں نہیں		
۷	موجبہ جزئیہ	سالبہ کلیہ	منتج	بعض الحیوان انسان	لاشئی من الفرس بانسان	بعض الحیوان لیس بفرس
۸	موجبہ جزئیہ	سالبہ جزئیہ	غیر منتج	کلیت کبریٰ نہیں		
۹	سالبہ کلیہ	موجبہ کلیہ	منتج	لاشئی من الحجر بحیوان	کل انسان حیوان	لاشئی من الحجر بانسان
۱۰	سالبہ کلیہ	موجبہ جزئیہ	غیر منتج	کلیت کبریٰ نہیں		
۱۱	سالبہ کلیہ	سالبہ کلیہ	غیر منتج	اختلاف کیف نہیں		
۱۲	سالبہ کلیہ	سالبہ جزئیہ	غیر منتج	کلیت کبریٰ نہیں		
۱۳	سالبہ جزئیہ	موجبہ کلیہ	منتج	بعض الحیوان لیس بانسان	کل ناطق انسان	بعض الحیوان لیس بناطق
۱۴	سالبہ جزئیہ	موجبہ جزئیہ	غیر منتج	کلیت کبریٰ نہیں		
۱۵	سالبہ جزئیہ	سالبہ کلیہ	غیر منتج	اختلاف کیف نہیں		
۱۶	سالبہ جزئیہ	سالبہ جزئیہ	غیر منتج	دونوں شرطیں نہیں		

جو ضربیں منتج ہیں وہ بمعہ امثلہ درج ذیل ہیں،

ضرب اول: صغریٰ موجبہ کلیہ کبریٰ سالبہ کلیہ (نتیجہ سالبہ کلیہ) ''کل انسان حیوان، ولاشئی من الحجر بحیوان فلاشئی من الانسان بحجر''

ضرب ثانی: صغریٰ سالبہ کلیہ، کبریٰ موجبہ کلیہ (نتیجہ سالبہ کلیہ) جیسے'' لاشئی من الحجر بحیوان، وکل انسان حیوان فلاشئی من الانسان بحجر''

نوٹ: ان دونوں ضربوں کا نتیجہ سالبہ کلیہ ہے یہی مطلب ہے مصنف کے قول'' ینتج الکلیتان سالبہ کلیۃ'' کا۔

ضرب ثالث: صغریٰ موجبہ جزئیہ، کبریٰ سالبہ کلیہ (نتیجہ سالبہ جزئیہ)'' بعض الحیوان انسان و لاشئی من الفرس بانسان فبعض الحیوان لیس بفرس''

ضرب رابع: صغریٰ سالبہ جزئیہ، کبریٰ موجبہ کلیہ (نتیجہ سالبہ جزئیہ)'' بعض الحیوان لیس بانسان وکل ناطق انسان، فبعض الحیوان لیس بناطق''

نوٹ: ان دونوں ضربوں کا نتیجہ سالبہ جزئیہ ہوگا یہی مطلب ہے مصنفؒ کے قول ''والمختلفان فی الکم ایضاً سالبۃ جزئیۃ'' کا۔

فائدہ: شکل ثانی کا نتیجہ یا سالبہ جزئیہ ہوتا ہے یا سالبہ کلیہ، اور شکل اول کا نتیجہ موجبہ جزئیہ، سالبہ جزئیہ، موجبہ کلیہ، سالبہ کلیہ، چاروں ہو سکتے ہیں۔ باقی موجبہ کلیہ و موجبہ جزئیہ، شکل ثانی میں نتیجہ اس لئے نہیں بنتے ہیں کہ صغریٰ و کبریٰ میں اختلاف المقدمتین یعنی ایجاب وسلب میں اختلاف کی شرط پائی جاتی ہے، اس لئے یہ دونوں نتیجہ نہیں بن سکتے۔

بالخلف أو عکس الکبریٰ
أو الصغریٰ ثم الترتیب ثم النتیجۃ
دلیل خلف سے یا عکس کبریٰ سے یا عکس صغریٰ پھر عکس ترتیب پھر عکس نتیجہ سے

قولہ بالخلف الخ: یہاں سے شارح شکل ثانی کی ضروب منتجہ کی دلیل بیان کر رہے ہیں، کہ جن چار ضربوں کا نتیجہ آتا ہے (سالبہ کلیہ و سالبہ جزئیہ کی صورت میں) وہ درست بھی ہے یا نہیں اس کے ثابت کرنے کے تین طریقے ہیں:

ا۔۔۔دلیل خلف ۲۔۔۔عکس الکبری

۳۔۔۔عکس الصغریٰ ثم الترتیب ثم النتیجۃ

(۱) دلیل خلف دلیل خلف کا طریقہ یہ ہے کہ نتیجہ کی نقیض (جو کہ موجبہ ہے) نکال کر اس کو قیاس کا صغریٰ بنادیں گے اور شکل ثانی کے کبریٰ (جو کہ کلیہ ہے) بعینہ باقی رکھتے ہوئے قیاس کا کبریٰ بنادیں گے۔ ایجاب الصغریٰ اور کلیۃ الکبریٰ ہونے کی وجہ سے شکل اول ہوگئی اب جو نتیجہ آئے گا وہ اگر اصل قیاس کے صغریٰ کے منافی ہوگا تو وہ نتیجہ درست ہوگا اس کی نقیض غلط ہوگی مثلاً ''کل انسان حیوان، ولاشئی من الحجر بحیوان'' (یہ شکل ثانی کی ضرب اول ہے) نتیجہ آیا ''لاشئی من الانسان بحجر'' اس کو تسلیم کرلو، اگر اسے تسلیم نہیں کرتے تو اس کی نقیض کو تسلیم کرو (ورنہ اجتماع النقیضین لازم آئے گا) اور وہ یہ ہے ''بعض الانسان حجر'' اب شکل اول بنا کر یوں کہیں گے'' بعض الانسان حجر ولاشئی من الحجر بحیوان'' تو نتیجہ آئے گا'' بعض الانسان لیس بحیوان'' اور شکل ثانی کے اصل قیاس کے صغریٰ کے منافی ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ وہ نتیجہ درست تھا، نقیض باطل ہے، کیونکہ کبریٰ مفروض الصدق ہے اور شکل، شکل اول ہے، جو کہ بدیہی الانتاج ہے تو لازماً یہ کہنا پڑے گا کہ یہ بطلان نقیض کو ماننے کی وجہ سے اور نتیجہ کو نہ ماننے کی وجہ سے لازم آیا لہٰذا نتیجہ ہی کو ماننا ضروری ہوگا۔

اور یہ طریقہ شکل ثانی کی تمام منتجہ ضروب کے اندر جاری ہوگا اسی وجہ سے اسے باقی دلیلیوں پر مقدم کیا گیا۔

(۲) عکس کبریٰ: عکس کبریٰ کا طریقہ یہ ہے کہ اصل قیاس کے کبریٰ کا عکس کردیں تو خود بخود شکل اول بن جائے گی (کیونکہ شکل ثانی کے عکس کبریٰ کی وجہ سے حداوسط صغریٰ میں محمول اور کبریٰ میں موضوع کی جگہ آجائیگا اور یہی تو شکل اول ہے) پھر جو نتیجہ آئے گا اگر وہ شکل ثانی کے نتیجے کے موافق ہے تو وہ نتیجہ درست ہے ورنہ نہیں۔ دلیل خلف والی مثال کی یہاں بھی تطبیق کردو، اس میں قیاس کا کبریٰ سالبہ کلیہ ہے جس کا عکس بھی سالبہ کلیہ آتا ہے لیکن اس دلیل کے لئے شرط یہ ہے کہ کبریٰ سالبہ کلیہ ہو کیونکہ یہ منعکس ہوتا ہے سالبہ کلیہ کی

طرف، تو شکل اول کے کبریٰ بننے کی صلاحیت رکھ سکے گا اور موجبہ کلیہ نہ ہو، کیونکہ وہ موجبہ جزئیہ کی طرف منعکس ہوگا، (کیونکہ موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے) جب کہ شکل اول کے کبریٰ میں کلیت کی شرط ہے لہٰذا یہ دلیل ضروب منتجہ میں صرف ضرب اول اور ثالث میں جاری ہوگی۔

ضرب ثانی ورابع میں یہ دلیل جاری نہیں ہوسکتی، کیونکہ ان دونوں ضربوں میں صغریٰ سالبہ ہے جو شکل اول کا صغریٰ نہیں بن سکتا اور کبریٰ موجبہ کلیہ ہے، جس کا عکس موجبہ جزئیہ ہے، جو شکل اول کا کبریٰ نہیں ہوسکتا۔

(۳) عکس صغریٰ ثم ترتیب ثم نتیجہ: اور اس کے اجراء کا طریقہ یہ ہے کہ پہلے صغریٰ کا عکس نکالیں گے، تو حد واسط صغریٰ و کبریٰ میں شکل رابع کی طرف ہوجائے گی، لہٰذا یہ شکل، شکل رابع بن جائے گی، اب شکل رابع کی صورت کو پلٹ دیں گے، یعنی صغریٰ کو کبریٰ اور کبریٰ کو صغریٰ کی جگہ پر رکھ دیں گے، تو شکل اول بن جائے گی، اب نتیجہ نکالیں گے، جو نتیجہ آئے اس کا عکس نکالیں گے پس یہ عکس بعینہ نتیجہ مطلوبہ کی طرح ہوگا مثلاً " لاشئی من الانسان بحمار وکل ناهق حمار " (یہ ضرب ثانی ہے) نتیجہ آیا " لاشئی من الانسان بناهق " اور اس طریقے کے اجراء کا عمل یہ ہے کہ صغریٰ کا عکس نکالیں وہ " لاشئی من الحمار بانسان " ہے تو اسکو کبریٰ کے ساتھ ملانے سے شکل رابع بن جائے گی (کیونکہ حد اوسط صغریٰ میں موضوع اور کبریٰ میں محمول ہوا) اب اسکی ترتیب منعکس کردی جائے گی " کل حمار ناهق " " ولاشئی من الحمار بانسان " تو یہ شکل اوّل بن گئی اب نتیجہ نکالا تو وہ " لاشئی من الناهق بانسان " آیا اب اس کا عکس نکالیں گے تو وہ " لاشئی من الانسان بناهق " ہے تو یہ بالکل وہی نتیجہ ہے جو ہم نے پہلا نکالا تھا یعنی بعینہ نتیجہ مطلوبہ ثابت ہوا۔

لیکن اس دلیل کے اجراء کیلئے شرط یہ ہے کہ صغریٰ کا عکس کلیہ ہو تاکہ وہ شکل اوّل کے کبریٰ بننے کی صلاحیت رکھ سکے اور یہ صرف ضرب ثانی میں ہے اور وہ یہ ہے کہ صغریٰ سالبہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ ہو اور رہی پہلی وتیسری ضرب، چونکہ ان میں صغریٰ موجبہ کلیہ ہے جس کا عکس

ہمیشہ موجبہ جزئیہ آتا ہے اور جزئیہ شکل اول کے کبریٰ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ باقی رہی چوتھی ضرب تو اس میں صغریٰ سالبہ جزئیہ ہے جس کیلئے عکس ہی نہیں ہے اور اگر ہو بھی (یعنی مادہ خاصتین) تو جزئیہ ہی ہوگا جو کہ شکل اول کا کبریٰ نہیں بن سکتا۔

وفی الثالث: ایجاب الصغری وفعلیتها مع کلیة احداهما

اور شکل ثالث میں صغریٰ کا ایجاب اور اس کی فعلیت دونوں مقدموں میں سے ایک کی کلیت کے ساتھ مشروط ہے

قوله ایجاب الصغری:

شکل ثالث کے منتج ہونے کی شرائط یہ ہیں کہ کیفیت کے اعتبار سے صغریٰ موجبہ ہو اور جہت کے اعتبار سے فعلیہ ہو ممکنہ نہ ہو اور کمیت کے اعتبار سے صغریٰ اور کبریٰ میں سے کوئی ایک کلیہ ضرور ہو، دونوں جزئیہ نہ ہوں اگر دونوں کلیہ ہو جائیں تو کوئی حرج نہیں۔

قوله ایجاب الصغری وفعلیتها: (صغری کی فعلیت سے مراد یہ ہے کہ وصف عنوانی ذات موضوع کیلئے بالفعل ثابت ہو) اس شکل میں صغریٰ کے موجبہ ہونے اور اس کے فعلیہ ہونے کی شرط کی وجہ یہ ہے کہ اس شکل کے کبریٰ میں حکم ان افراد پر ہوتا ہے جو بالفعل اوسط ہوں جیسا کہ شیخ کا مذہب ہے تو اگر اصغر اوسط کے ساتھ بالکل متحد نہ ہو مثلاً صغری سالبہ ہو موجبہ نہ ہو یا متحد ہو، لیکن فعلیہ نہ ہو جیسے صغریٰ ممکنہ موجبہ ہو، تو ان دونوں صورتوں میں حکم اوسط سے بالفعل اصغر کی طرف متعدی نہ ہوگا اور نتیجہ ثابت نہ ہوگا۔ جیسے ''کل انسان حیوان'' ''وکل انسان ناطق'' (یہ شکل ثالث ہے) اور یہاں مذہب شیخ کے مطابق اکبر (ناطق) کا حکم ہم ان افراد انسان (حد اوسط) پر لگاتے ہیں جن افراد کیلئے انسانیت (وصف موضوع) بالفعل ثابت ہو، تو اس صورت میں انسان اور ناطق متحد ہو گئے اب ناطق کا حکم حیوان (اصغر) کو اس وقت متعدی ہوگا جب کہ انسان (اوسط) اور حیوان (اصغر) متحد ہو، کیونکہ کبریٰ میں ہم نے انسان کیلئے ناطق ثابت کیا ہے اب جب ہم اس ناطق کو حیوان کیلئے ثابت کر رہے ہیں، تو یہ تب ممکن ہوگا جب کہ ''حیوان'' اور ''انسان''

کے درمیان اتحاد ہو (اور حیوان اور انسان کے درمیان اتحاد بعض افراد میں ہے اور بعض میں نہیں، لیکن جن افراد میں اتحاد ہیں تو ناطق انہیں کیلئے ثابت ہوگا) لیکن انسان اور حیوان میں اتحاد دو چیزوں پر موقوف ہے۔

(۱) صغریٰ موجبہ ہو یعنی حیوان انسان کیلئے ثابت ہو (سلب نہ ہو)۔

(۲) صغریٰ جہت کے اعتبار سے فعلیہ ہو یعنی حیوان انسان کے ان افراد کے لئے ثابت ہو جن افراد پر وصف عنوانی (انسان) بالفعل صادق ہو۔

پس اگر صغریٰ کے موضوع پر اصغر کے ساتھ حکم بالا یجاب نہ ہو، بلکہ بالسلب ہو تو اصغر و حد اوسط کے درمیان اتحاد نہیں پایا جائے گا، لہٰذا اوسط (انسان) پر اکبر (ناطق) کا بالفعل جو حکم ہو وہ نطق کا حکم متعدی نہ ہوگا اصغر (حیوان) کی طرف جس کی وجہ سے قیاس منتج نہ ہو سکے گا، لہٰذا معلوم ہوا کہ شکل ثالث کے منتج ہونے کیلئے صغریٰ کا موجبہ ہونا شرط ہے اور اگر اصغر و اوسط کے مابین اتحاد ثابت ہو (بایں طور کہ صغریٰ میں ایجاب ہو) لیکن امکان فعلیت کا فرق رہے۔ بایں طور پر کہ کبریٰ میں موضوع کے افراد فعلیہ پر حکم ہو اور صغری میں موضوع کے افراد ممکنہ پر حکم ہو تو اسوقت بھی اوسط کا حکم اصغر کی طرف بالفعل متعدی نہ ہوگا، (لعدم الاتحاد) لہٰذا قیاس منتج نہ ہو سکے گا بنا بریں ثابت ہوا کہ شکل ثالث کے انتاج کے لئے صغریٰ کا فعلیہ ہونا بھی شرط ہے۔

قولہ مع کلیة احداھما الخ: یعنی صغریٰ اور کبریٰ میں سے کم از کم کوئی ایک کلیہ ضرور ہو اس لئے کہ شکل ثالث کے دونوں مقدمے اگر جزئیہ ہوں ایک بھی کلیہ نہ ہو تو اصغر کے ساتھ اوسط کے جن بعض افراد پر حکم ہوا وہ افراد مغائر ہو سکتے ہیں ان بعض افراد کے جن پر اکبر کے ساتھ حکم ہوا ہے اس صورت میں بھی حکم اکبر سے اصغر کی طرف متعدی نہ ہو سکے گا، کیونکہ حد اوسط مکرر نہیں، جس کی وجہ سے قیاس منتج نہ ہوگا مثلاً ''بعض الحیوان انسان وبعض الحیوان فرس'' اس میں حد اوسط ''بعض الحیوان'' ہے لیکن جن بعض حیوان انسان ہونے کا حکم لگایا گیا ہے وہ اور ہیں اور جن ''بعض الحیوان'' پر فرس کا حکم لگایا گیا ہے وہ حیوان اور ہیں۔

الحاصل: انتاج شکل ثالث کے لئے تین شرطیں ہیں:

(۱)۔۔۔صغریٰ موجبہ ہونا۔ (۲)۔۔۔صغریٰ فعلیہ بھی ہونا۔

(۳)۔۔۔صغریٰ و کبریٰ سے ایک کا کلیہ ہونا۔

لينتج الموجبة مع الموجبة الكلية أو بالعكس موجبة جزئية ومع السالبة الكلية أو الكلية مع الجزئية سالبة جزئية بالخلف أو عكس الصغرىٰ والكبرىٰ ثم الترتيب ثم النتيجة

تاکہ دو (صغریٰ) موجبہ کلیہ و جزئیہ) موجبہ کلیہ (کبریٰ) کے ساتھ یا اس کے برعکس موجبہ جزئیہ اور (دو موجبہ صغریٰ) سالبہ کلیہ (کبریٰ) کے ساتھ یا (موجبہ) کلیہ (صغریٰ) سالبہ جزئیہ کبریٰ) کے ساتھ سالبہ جزئیہ نتیجہ پیدا کریں دلیل خلف کے یا عکس صغریٰ یا عکس کبریٰ پھر عکس نتیجہ

قوله لينتج الخ

شکل ثالث میں شرائط مذکورہ کے لحاظ سے ضروب منتجہ چھ ہیں (جب کہ احتمال سولہ ضربوں کا یہاں بھی ہے، لیکن صرف چھ ضربیں ہی نتیجہ دیں گی' کیونکہ ایجاب صغریٰ کی شرط سے آٹھ ضربیں ساقط ہو جائیں گی' اور کسی ایک کے کلیہ ہونے کی وجہ سے دو ساقط ہو جائیں گی) جو صغریٰ موجبہ کلیہ کو کبریٰ موجبہ کلیہ' سالبہ کلیہ' موجبہ جزئیہ اور سالبہ جزئیہ کی طرف ملانے سے اور صغریٰ موجبہ جزئیہ کو کبریٰ موجبہ کلیہ اور سالبہ کلیہ کی طرف ملانے سے حاصل ہیں تفصیل کیلئے نقشہ دیکھئے۔

نقشہ شکل ثالث

نمبر	صغریٰ	کبریٰ	کیفیت	مثال صغریٰ	مثال کبریٰ	نتیجہ
۱	موجبہ کلیہ	موجبہ کلیہ	منتج	کل انسان حیوان	کل انسان ناطق	بعض الحیوان ناطق
۲	موجبہ کلیہ	موجبہ جزئیہ	منتج	کل انسان حیوان	بعض الانسان عالم	بعض الحیوان عالم
۳	موجبہ کلیہ	سالبہ کلیہ	منتج	کل انسان حیوان	لاشئی من الانسان بحمار	بعض الحیوان لیس بحمار
۴	موجبہ کلیہ	سالبہ جزئیہ	منتج	کل انسان حیوان	بعض الانسان لیس بعالم	بعض الحیوان لیس بعالم
۵	موجبہ جزئیہ	موجبہ کلیہ	منتج	بعض الحیوان انسان	کل حیوان جسم	بعض الانسان جسم
۶	موجبہ جزئیہ	موجبہ جزئیہ	غیر منتج	دوسری شرط نہیں		
۷	موجبہ جزئیہ	سالبہ کلیہ	منتج	بعض الحیوان انسان	لاشئی من الحیوان بحجر	بعض الانسان لیس بحجر
۸	موجبہ جزئیہ	سالبہ جزئیہ	غیر منتج	دوسری شرط نہیں		
۹	سالبہ کلیہ	موجبہ کلیہ	غیر منتج	پہلی شرط نہیں		
۱۰	سالبہ کلیہ	موجبہ جزئیہ	غیر منتج	پہلی شرط نہیں		
۱۱	سالبہ کلیہ	سالبہ کلیہ	غیر منتج	پہلی شرط نہیں		
۱۲	سالبہ کلیہ	سالبہ جزئیہ	غیر منتج	پہلی شرط نہیں		
۱۳	سالبہ جزئیہ	موجبہ کلیہ	غیر منتج	پہلی شرط نہیں		
۱۴	سالبہ جزئیہ	موجبہ جزئیہ	غیر منتج	دونوں شرطیں نہیں		
۱۵	سالبہ جزئیہ	سالبہ کلیہ	غیر منتج	پہلی شرط نہیں		
۱۶	سالبہ جزئیہ	سالبہ جزئیہ	غیر منتج	دونوں شرطیں نہیں		

نوٹ: چھ ضروب منتجہ اس بات میں مشترک ہیں کہ نتیجہ سب کا جزئیہ ہے، لیکن ان میں سے تین ضربوں کا نتیجہ موجبہ جزئیہ ہے اور تین سالبہ جزئیہ ہے۔

موجبہ جزئیہ نتیجہ دینے والی ضربیں

۱۔	کل انسان حیوان	صغریٰ موجبہ کلیہ
	وکل انسان ناطق	کبریٰ موجبہ کلیہ
	فبعض الحیوان ناطق	موجبہ جزئیہ (نتیجہ)
۲۔	بعض الانسان حیوان	صغریٰ موجبہ جزئیہ
	وکل انسان ناطق	کبریٰ موجبہ کلیہ
	فبعض الحیوان ناطق	موجبہ جزئیہ (نتیجہ)
۳	کل انسان حیوان	صغریٰ موجبہ کلیہ
	وبعض الانسان کاتب	کبریٰ موجبہ جزئیہ
	فبعض الحیوان کاتب	موجبہ جزئیہ (نتیجہ)

سالبہ جزئیہ نتیجہ دینے والی ضربیں

۴۔	کل انسان حیوان	صغریٰ موجبہ کلیہ
	ولاشئی من الانسان بفرس	کبریٰ سالبہ کلیہ
	فبعض الانسان لیس بفرس	سالبہ جزئیہ (نتیجہ)
۵۔	بعض الانسان حیوان	صغریٰ موجبہ جزئیہ
	ولاشئی من الانسان بحجر	کبریٰ سالبہ کلیہ
	فبعض الحیوان لیس بحجر	سالبہ جزئیہ (نتیجہ)
۶۔	کل انسان حیوان	صغریٰ موجبہ کلیہ
	بعض الحیوان لیس بکاتب	کبریٰ سالبہ جزئیہ
	فبعض الحیوان لیس بکاتب	سالبہ جزئیہ (نتیجہ)

مصنفؒ کے قول لینتج الموجتان الخ میں ضروب ستہ میں سے ضرب اول، سوم اور پنجم کا بیان ہے اور مع السالبة الكلية میں ضرب دوم، چہارم اور ششم کا بیان ہے۔

ضرب ثالث ضرب ثانی کا عکس ہے یعنی وہ شکل ثالث جو صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ موجبہ جزئیہ سے مرکب ہو اور اس ضرب کی طرف مصنفؒ نے اپنے قول ''أو بالعکس'' کہہ کر اشارہ فرمایا ہے۔

یعنی مصنفؒ کا قول '' لینتج الموجبتان مع الموجبة '' چھ ضربوں میں سے دوضربوں کو شامل ہے ضرب اول جو دو موجبہ کلیہ سے مرکب ہو ضرب پنجم جو موجبہ کلیہ و موجبہ جزئیہ سے مرکب ہو تو مصنفؒ کی ''بالعکس'' سے مراد فقط دوسرے ضرب یعنی پنجم کا عکس ہے (ضربین مذکورین کا عکس مراد نہیں) کیونکہ اس میں ایک جدید ضرب، ضرب سوم حاصل ہوتی ہے ضرب اول کے عکس میں ایسا نہیں ہے کیونکہ اول کا عکس تو اول ہی ہے۔

أدلہ نتائج شکل ثالث

شکل ثالث میں ضروب منتجہ سے جو نتیجہ نکلتا ہے اس کے انتاج کی تین دلیلیں ہیں:

(۱) خلف: (واضح رہے کہ شکل ثانی میں جو دلیل خلف ذکر کی گئی تھی وہ اور ہے کیونکہ وہاں پر نتیجہ کی نقیض کو صغریٰ بنایا جاتا ہے) یہاں اس کی صورت یہ ہے کہ نتیجہ کی نقیض کو کبریٰ اور قیاس کے صغریٰ کو صغریٰ بنا کر شکل اوّل ترتیب دیں، اس کا نتیجہ اصل قیاس کے کبریٰ کے منافی یا نقیض ہوگا۔ مثلاً ضرب اول میں یوں کہیں، جب '' کل انسان حیوان وکل انسان ناطق '' صادق ہوگا تو اس کا نتیجہ '' بعض الانسان ناطق '' ضرور صادق ہوگا۔ اگر یہ نتیجہ صادق نہ ہوگا تو اس کی نقیض '' لاشئی من الحیوان بناطق '' ضرور صادق ہوگی، اور جب یہ نقیض صادق ہوگی تو اس کو کبریٰ اور اصل قیاس کے صغریٰ کو صغریٰ بنا کر شکل اول یوں ترتیب دیں گے '' کل انسان حیوان ولاشئی من الحیوان بناطق '' اس کا نتیجہ '' لاشئی من الانسان بناطق '' ہوگا اور یہ نتیجہ اصل قیاس کے کبریٰ یعنی '' کل انسان ناطق '' کے منافی ہے، اور چونکہ اصل قیاس کا کبریٰ مفروض الصدق ہے، اس لئے بالضرورة نتیجہ ہی کاذب ہے (کیونکہ اجتماع المتنافیین محال ہے)۔

یہ دلیل شکل ثالث کی ضروب ستہ میں جاری ہے، کیونکہ شکل ثالث کا نتیجہ جزئیہ ہوتا ہے، اور جزئیہ کی نقیض کلیہ ہے جو شکل اول کا کبریٰ ہوسکتا ہے اور شکل ثالث میں چونکہ ایجاب

الصغریٰ شرط ہے اس لئے شکل ثالث کا صغریٰ شکل اول کا بھی صغریٰ بن سکتا ہے۔

(۲) عکس الصغری: یعنی شکل ثالث کے صغریٰ کا عکس نکال کر شکل اول ترتیب دیں اس کا نتیجہ بعینہ نتیجہ مطلوب ہوگا' مثلاً ضرب اول میں صغریٰ کا عکس نکال کر شکل اول یوں ترتیب دی'' بعض الحیوان انسان وکل انسان ناطق ''اس کا نتیجہ'' بعض الحیوان ناطق ''ہوگا اور یہی بعینہ نتیجہ مطلوبہ ہے۔

یہ دلیل صرف (ضروب منتجہ میں) ضرب ۱،۲،۴ اور ۵ میں جاری ہے، کیونکہ چار ضربوں میں کبریٰ کلیہ ہے، جو شکل اول کا کبریٰ بن سکتا ہے۔ ضرب ۳، ۶ میں یہ دلیل جاری نہیں ہوسکتی' کیونکہ ان میں کبریٰ جزئیہ ہے جو شکل اول کا کبریٰ نہیں بن سکتا۔

(۳) عکس الکبریٰ ثم عکس الترتیب ثم عکس النتیجه:

یعنی شکل ثالث کے کبریٰ کا عکس کر دیا جائے اس سے شکل رابع بن جائیگی پھر شکل رابع کی ترتیب الٹ کر شکل اول کر دیا جائے پھر شکل اول کا نتیجہ نکال کر اس نتیجے کا عکس کر دیا جائے اس عکس سے نتیجہ مطلوبہ حاصل ہو جائیگا مثلاً'' کل انسان حیوان وکل انسان ناطق ''کا نتیجہ ہے'' بعض الحیوان ناطق ''اس نتیجہ کو جانچنے کیلئے کبریٰ کا عکس مستوی بنا کر شکل رابع بنائی جائے کہ'' کل انسان حیوان وبعض الناطق انسان ''پھر اسکی ترتیب الٹ کر شکل اول بنائی جائے کہ'' بعض الناطق انسان وکل انسان حیوان ''نتیجہ آئے گا'' بعض الناطق حیوان ''اور اس کا عکس مستوی ہے بعض الحیوان ناطق جو بعینہ شکل ثالث کا نتیجہ ہے پس ثابت ہوا کہ شکل ثالث نے صحیح نتیجہ دیا تھا۔ یہ دلیل صرف ضرب اول وثالث میں جاری ہوسکتی ہے کیونکہ ان دونوں ضربوں میں اکبری موجبہ ہے جس کا عکس مستوی بھی موجبہ آئے گا جو شکل اول کا صغریٰ بن سکتا ہے اور صغریٰ کلیہ ہے جو شکل اول کا کبریٰ بن سکتا ہے باقی چار ضربوں میں یہ دلیل جاری نہیں ہوسکتی کیونکہ ضرب چہارم وپنجم میں کبریٰ سالبہ کلیہ ہے جس کا عکس بھی سالبہ کلیہ آئے گا جو شکل اول کا صغریٰ نہیں بن سکتا نیز ضرب پنجم میں صغریٰ جزئیہ بھی ہے جو شکل اول کا کبریٰ نہیں بن سکتا اور ضرب ششم میں یہ دلیل اسلئے جاری نہیں ہوسکتی کہ اس میں کبریٰ سالبہ جزئیہ ہے جس کیلئے عکس مستوی نہیں

ہے اور ضرب دوم میں بھی صغریٰ جزئیہ ہے جو شکل اول کا کبریٰ نہیں بن سکتا۔

وفی الرابع: ایجابها مع کلیة الصغریٰ أواختلا فهما مع کلیة احداهما لینتج الموجبة الکلیة مع الاربع والجزئیة مع السالبة الکلیة والسالبتان مع الموجبة الکلیة وکلیتها مع الموجبة الجزئیة جزئیة موجبه ان لم یکن یسلب والا فسالبة بالخلف اوبعکس الترتیب ثم النتیجة اوبعکس المقدمتین اوبالرد الی الثانی بعکس الصغریٰ اوالثالث بعکس الکبریٰ

اور شکل رابع میں دونوں مقدموں کا ایجاب صغریٰ کی کلیت کے ساتھ یا دونوں مقدموں کا کیف میں مختلف ہونا دونوں میں سے ایک کی کلیت کے ساتھ مشروط ہے تاکہ صغریٰ موجبہ چار (کبریات) اور صغریٰ (موجبہ جزئیہ) (کبریٰ) سالبہ کلیہ کے ساتھ اور دو صغریٰ سالبہ کلیہ (کبریٰ) موجبہ جزئیہ کے ساتھ جزئیہ موجبہ نتیجہ پیدا کریں اگر سلب نہ ہو ورنہ سالبہ دلیل خلف سے یا عکس ترتیب پھر عکس نتیجہ یا دونوں مقدموں کے عکس سے یا صغریٰ کا عکس کر کے شکل ثانی بنا دینے سے یا کبریٰ کا عکس کر کے شکل ثالث بنا دینے سے

یہاں سے مصنفؒ شکل رابع کے نتیجہ دینے کی شرائط بیان فرما رہے ہیں، تو کم و کیف کے اعتبار سے شکل رابع کے نتیجہ دینے کی شرطیں دو قسم کی ہیں، اور ہر دو قسموں میں سے ایک کا پایا جانا ضروری ہے، اگرچہ دونوں بھی ایک ساتھ پائی جاسکتی ہیں۔

(۱) پہلی قسم کی شرط: ''ایجاب المقدمتین مع کلیة الصغری'' یعنی صغریٰ و کبریٰ دونوں موجبہ ہوں اور صغریٰ کلیہ ہو۔ اس لحاظ سے دو ضربیں منتج ہوں گی۔

(۲) دوسری قسم کی شرط: یہ ہے ''اختلاف المقدمتین فی الکیف'' ہو اور ''کلیة احداهما ہو'' یعنی اگر پہلی شرط نہ پائی جائے اور یہ دوسری شرط یعنی صغریٰ و کبریٰ دونوں کا ایجاب وسلب میں مختلف ہونا اور دونوں کا جزئیہ نہ ہونا پایا جائے، خواہ دونوں کلیہ ہوں یا فقط

صغریٰ یا فقط کبریٰ کلیہ ہو تو تب بھی شکل رابع نتیجہ دے گی۔ اس لحاظ سے ضروب منتجہ آٹھ ہوں گی۔ مصنفؒ اپنے قول " لینتج الخ " سے ان آٹھ ضروب منتجہ کو بیان کر رہے ہیں آپ ضروب منتجہ اور غیر منتجہ سب کی تفصیل دیئے گئے نقشے میں دیکھئے۔

نقشہ شکل رابع

نمبر	صغریٰ	کبریٰ	کیفیت	مثال صغریٰ	مثال کبریٰ	نتیجہ
۱	موجبہ کلیہ	موجبہ کلیہ	منتج	کل انسان ناطق	کل کاتب انسان	بعض الناطق کاتب
۲	موجبہ کلیہ	موجبہ جزئیہ	منتج	کل انسان ناطق	بعض الحیوان انسان	بعض الناطق حیوان
۳	موجبہ کلیہ	سالبہ کلیہ	منتج	کل انسان ناطق	لاشئی من الفرس بانسان	بعض الناطق لیس بفرس
۴	موجبہ کلیہ	سالبہ جزئیہ	منتج	کل فرس صہال	بعض الانسان لیس بفرس	بعض الصہال لیس بانسان
۵	موجبہ جزئیہ	موجبہ کلیہ	غیر منتج	دونوں شرطیں مفقود		
۶	موجبہ جزئیہ	موجبہ جزئیہ	غیر منتج	دونوں شرطیں مفقود		
۷	موجبہ جزئیہ	سالبہ کلیہ	منتج	بعض الحیوان انسان	لاشئی من الحجر بحیوان	بعض الانسان لیس بحجر
۸	موجبہ جزئیہ	سالبہ جزئیہ	غیر منتج	دونوں شرطیں مفقود		
۹	سالبہ کلیہ	موجبہ کلیہ	منتج	لاشئی من الانسان بحمار	کل ناطق انسان	لاشئی من الحمار بناہق
۱۰	سالبہ کلیہ	موجبہ جزئیہ	منتج	لاشئی من الحمار بانسان	بعض الناہق حمار	بعض الانسان لیس بناہق
۱۱	سالبہ کلیہ	سالبہ کلیہ	غیر منتج	دونوں شرطیں مفقود		
۱۲	سالبہ کلیہ	سالبہ جزئیہ	غیر منتج	دونوں شرطیں مفقود		
۱۳	سالبہ جزئیہ	موجبہ کلیہ	منتج	بعض الحیوان لیس بحمار	کل فرس حیوان	بعض الحمار لیس بفرس
۱۴	سالبہ جزئیہ	موجبہ جزئیہ	غیر منتج	دونوں شرطیں نہیں		
۱۵	سالبہ جزئیہ	سالبہ کلیہ	غیر منتج	دونوں شرطیں مفقود		
۱۶	سالبہ جزئیہ	سالبہ جزئیہ	غیر منتج	دونوں شرطیں نہیں		

مذکورہ شرائط کا لحاظ کرنے کی وجہ سے شکل رابع کی سولہ ضربوں سے آٹھ ضربیں منتج ہیں اور آٹھ غیر منتج (عقیم) ہیں منتج ضربیں درج ذیل ہیں۔

(۱) صغریٰ موجبہ کلیہ، کبریٰ موجبہ کلیہ — (۲) صغریٰ موجبہ کلیہ، کبریٰ موجبہ جزئیہ
(۳) صغریٰ سالبہ کلیہ، کبریٰ موجبہ کلیہ — (۴) صغریٰ موجبہ کلیہ، کبریٰ سالبہ کلیہ
(۵) صغریٰ موجبہ جزئیہ، کبریٰ سالبہ کلیہ — (۶) صغریٰ سالبہ جزئیہ، کبریٰ موجبہ کلیہ
(۷) صغریٰ موجبہ کلیہ، کبریٰ سالبہ جزئیہ — (۸) صغریٰ سالبہ کلیہ، کبریٰ موجبہ جزئیہ

اگر نہ پہلی شرط پائی جائے اور نہ دوسری تو شکل رابع نتیجہ نہ دے گی بلکہ عقیم ہوگی، اس لئے کہ جب دونوں شرطیں نہ پائیں جائیں تو تین صورتیں ممکن ہیں:

(۱)۔۔۔ یا تو دونوں سالبہ ہوں یعنی شرط اول وثانی کا جزء اول نہ ہو۔

(۲)۔۔۔ یا دونوں موجبہ ہوں صغریٰ کے جزئیہ ہونے کے ساتھ یعنی شرط اول کا جزء ثانی وشرط ثانی کا جزء اول نہ ہو۔

(۳)۔۔۔ یا دونوں جزئیہ ہوں اور مختلف فی الکیف ہوں یعنی شرط اول کا جزء اول وثانی اور شرط ثانی کا جزء ثانی نہ ہو تو تینوں صورتوں میں اختلاف فی النتیجہ لازم آتا ہے جیسے

پہلے کی مثال:

"لاشئی من الحجر بانسان، ولاشئی من الناطق بحجر "اس صورت میں صحیح نتیجہ موجبہ جزئیہ آتا ہے اور وہ یہ ہے:" بعض الانسان ناطق "لیکن اگر کبریٰ بدل دیا جائے اور یوں کہا جائے" لاشئی من الفرس بحجر "تو صحیح نتیجہ سالبہ سچا آتا ہے یعنی:" لاشئی من الانسان بفرس" چنانچہ اختلاف فی النتیجہ لازم آیا جو کہ عقم کی دلیل ہے۔

دوسرے کی مثال:

"بعض الحیوان انسان، وکل ناطق حیوان "اس صورت میں نتیجہ موجبہ جزئیہ سچا آتا ہے" بعض الانسان ناطق "لیکن اگر مذکورہ کبریٰ کی جگہ یوں کہا جائے" کل فرس حیوان "تو نتیجہ سالبہ کلیہ سچا آتا ہے:" لاشئی من الانسان بفرس"

تیسرے کی مثال:

"بعض الحیوان انسان، وبعض الجسم لیس بحیوان" اس صورت میں نتیجہ موجبہ سچا آتا ہے "بعض الانسان جسم" لیکن مذکورہ کبریٰ کی جگہ یوں کہا جائے "بعض الحجر لیس بحیوان" تو نتیجہ سالبہ سچا آتا ہے "بعض الانسان لیس بحجر"۔

حاصل یہ ہے کہ تین صورتیں ہوئیں، جن میں آٹھ ضربیں داخل ہیں، جو نقشہ ضروب ۵، ۶، ۸، ۱۱، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶ ہیں۔ اور ہر صورت میں نتیجہ مختلف رہے گا۔ جو عدم انتاج کی دلیل ہے۔

"ثمّ أن المصنف" یہاں سے شارح ایک سوال کا جواب دے رہیں ہیں۔ تقریر سوال یہ ہے کہ مصنفؒ نے باعتبار جہت شکل رابع کی شرط بیان نہیں کی، جیسا کہ بقیہ اشکال میں کی۔۔۔؟

جواب یہ دیا کہ اس شکل کا اعتبار بہت کم ہے اس لئے کہ یہ طبیعت سے دور ہے اس وجہ سے مصنفؒ نے باعتبار جہت کے اس انتاج کی شرائط بیان نہیں کی ہیں۔ "قوله وفی عبارة المصنفؒ تسامح الخ" مصنف (ماتن) کی عبارت میں تسامح اس وجہ سے ہے کہ قول مصنف "ان لم یکن یسلب" "جزئیة موجبة" کی قید ہے اور اس صورت میں مصنفؒ کی عبارت کا معنی یہ ہے کہ نتیجہ موجبہ جزئیہ ہوتا ہے اگر شکل کا کوئی مقدمہ سلب نہ ہو اور اگر کوئی مقدمہ سالبہ ہو تو نتیجہ سالبہ جزئیہ ہوگا نہ کہ موجبہ جزئیہ، حالانکہ یہ خلاف مقصود ہے، کیونکہ کبھی کوئی مقدمہ سالبہ ہوتا ہے مگر نتیجہ سالبہ کلیہ ہی دیتا ہے تو شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے چونکہ جزئیہ موصوف اور موجبہ کو صفت بنا کر ذکر کیا ہے، یعنی جزئیہ موجبہ اور پھر آگے اس صورة میں "والآفسالبةٌ" کا مطلب ہوگا "والّا فجزئيةٌ سالبةٌ" جس میں جزئیہ موصوف اور سالبہ صفت ہے یہ خرابی اس وجہ سے آئی کہ اگر مصنفؒ لفظ موجبہ کو جزئیہ پر مقدم کر دیتے، اور یوں عبارت لاتے "موجبة ان لم یکن یسلب والافسالبة" تو زیادہ اچھا ہوتا۔ کیونکہ اس وقت عبارت کا مطلب یہ ہو جائے گا، نتیجہ موجبہ جزئیہ ہے اگر کوئی مقدمہ سالبہ نہ ہو اور اگر کوئی مقدمہ سالبہ ہو تو نتیجہ سالبہ ہوتا ہے، خواہ کلیہ ہو یا جزئیہ کیونکہ اس صورت

میں ''سالبۃ'' ''جزئیۃ'' کی صفت نہیں بنے گی بلکہ ''سالبۃ'' کے لئے آگے جزئیۃ اور کلیہ دونوں صفت بن کر عموم کا معنی پیدا ہوگا اس وقت مقصود واضح ہو جاتا ہے لیکن جاننا چاہیئے کہ اس وقت اگرچہ مقصود واضح ہو جاتا ہے لیکن عبارت موجود میں جو حسن ہے وہ باقی نہ رہے گا۔

ادلہ انتاج شکل الرابع

شکل رابع کے انتاج کی پانچ دلیلیں ہیں:

(۱) **دلیل خلف:** یہ دلیل (غیر الذی سبق) ہے یہاں اس کی صورت یہ ہے کہ نتیجہ اگر تسلیم نہ کیا جائے تو اس کی نقیض کو ماننا پڑے گا، چنانچہ اسی نقیض کو قیاس کے صغریٰ یا کبریٰ کے ساتھ ملا کر شکل اول ترتیب دی جائے، پھر اس کا نتیجہ نکال کر اس کا عکس بنایا جائے۔ یہ عکس اگر اصل قیاس کے کبریٰ یا صغریٰ کا منافی یا نقیض ہو تو یہ نقیض باطل ہے اور نتیجہ صحیح ہے مثلاً ضرب اول میں یوں کہا جب ''کل انسان حیوان'' ''وکل ناطق انسان'' صادق ہوگا تو اس کا نتیجہ ''بعض الحیوان ناطق'' ضرور صادق ہوگا' اگر یہ نتیجہ صادق نہ ہو' تو اس کی نقیض ''لاشي من الحیوان بناطق'' ضرور صادق ہوگی اور جب یہ نقیض صادق ہوگی تو اس نقیض کو کبریٰ اور اصل قیاس کے صغریٰ کو برقرار رکھتے ہوئے شکل اول یوں ترتیب دیں گے ''کل انسان حیوان ولاشئی من الحیوان بناطق'' اس کا نتیجہ ''لاشئی من الانسان بناطق'' ہوگا جس کا عکس ''لاشئی من الناطق بانسان'' ہوگا تو یہ عکس نتیجہ اصل قیاس کے کبریٰ یعنی ''کل انسان ناطق'' کے منافی ہے۔ اور چونکہ اصل قیاس کا کبریٰ مفروض الصدق ہے' اس لئے بالضرورۃ یہ عکس نتیجہ ہی کاذب ہوگا اور جب یہ عکس نتیجہ کاذب ہوگا تو بالضرورۃ نتیجہ بھی کاذب ہوگا کیونکہ قضیہ کا عکس قضیہ کو لازم ہوتا ہے اور کذب لازم کذب ملزوم کو مستلزم ہے اس طرح اسی طرح نقیض کو لیکر اگر کبریٰ کے ساتھ ملایا جائے تو اس نتیجہ کا عکس صغریٰ کے منافی ہوگا۔ یہ دلیل ضرب ۱، ۲، ۳، ۴، ۵ میں جاری ہوتی ہے باقی تین میں یہ جاری نہیں ہوتی۔ ضرب سابع وسادس میں اس وجہ سے جاری نہیں ہوتی کہ ان کا عکس نتیجہ اصل قیاس کے کبریٰ یا صغریٰ کے منافی یا نقیض نہیں ہے اور ضرب ثامن میں اس وجہ سے کہ اس کا صغریٰ وکبریٰ شکل اول کے صغریٰ وکبریٰ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔

(۲) دوسری دلیل عکس ترتیب پھر عکس نتیجہ۔ یعنی شکل رابع میں صغریٰ کو کبریٰ کی جگہ اور کبریٰ کو صغریٰ کی جگہ کر دیا جائے جس سے شکل اول بن جائیگی۔ پھر اس کا نتیجہ نکال کر' نتیجہ عکس نکالیں' پس یہ عکس اگر بعینہ شکل رابع کا نتیجہ ہو، تو یہ اس بات کی دلیل ہوگی کہ شکل رابع نے صحیح نتیجہ دیا تھا۔ اور یہ دلیل ضرب ۱، ۲، ۳ میں جاری ہے، کیونکہ ان تینوں ضربوں میں صغریٰ کلیہ ہے جو شکل اول کا کبریٰ بن سکتا ہے اور کبریٰ موجبہ ہے جو شکل اول کا صغریٰ بن سکتا ہے اور نتیجہ موجبہ جزئیہ یا سالبہ کلیہ منعکس ہوتا ہے نیز ضرب ثامن میں بھی یہ دلیل جاری ہو سکتی ہے بشرطیکہ اس کا نتیجہ سالبہ جزئیہ قابل انعکاس یعنی احدالخاصتین (مشروطہ خاصہ، عرفیہ خاصہ) ہو، باقی چار ضربوں میں یہ دلیل مطلقاً جاری نہیں ہو سکتی۔ ضرب ۴، ۵، ۷ میں اس وجہ سے کہ کبریٰ ان تینوں ضربوں میں سالبہ ہے جو شکل اول کا صغریٰ نہیں بن سکتا' اور خاص ضرب خامس میں صغریٰ بھی جزئیہ ہے جو شکل اول کا کبریٰ نہیں ہو سکتا اور ضرب سادس میں اس وجہ سے کہ اس میں صغریٰ جزئیہ ہے بطور ایک مثال سمجھے" صغری: کل انسان حیوان۔ کبری: کل ناطق انسان " یہ شکل رابع ہے جس کا نتیجہ ہے" بعض الحیوان ناطق "عکس ترتیب یوں ہوگی کہ صغریٰ کو کبریٰ اور کبریٰ کو صغریٰ بنا دیں گے یعنی" کل ناطق انسان وکل انسان حیوان "تو یہ شکل اول ہوگی جس کا نتیجہ" بعض الناطق حیوان "ہوگا اب اس نتیجہ کا عکس ہے" بعض الحیوان ناطق "جو بعینہ شکل رابع کا نتیجہ ہے یہ تو ضرب اوّل کی مثال تھی۔ وقس علیہ البواقی۔

(۳) عکس المقدمتین:

یعنی صغریٰ و کبریٰ دونوں میں سے ہر ایک اپنی اپنی جگہ پر ہوگا، مگر اپنی جگہ پر ہر مقدمہ کا عکس بنا کر اول ترتیب دیں اس کا نتیجہ بعینہ نتیجہ مطلوبہ ہوگا، یہ دلیل صرف ضرب رابع وخامس میں جاری ہے' کیونکہ ان دونوں میں صغریٰ موجبہ جزئیہ ہے جو انعکاس کے بعد شکل اول کا صغریٰ بن سکتا ہے اور کبریٰ سالبہ کلیہ ہے جو بعد انعکاس کے' شکل اول کا کبریٰ بن سکتا ہے۔ بقیہ ضربوں میں یہ دلیل جاری نہیں ہو سکتی۔ ضرب ۱، ۲، ۳، ۶، ۸ میں اس وجہ سے کہ ان میں کبریٰ موجبہ ہے اور اس کا عکس جزئیہ ہے جو شکل اول کا کبریٰ نہیں بن سکتا اور خاص

ضرب ثالث وثامن میں کبریٰ سالبہ کلیہ ہے، جس کا عکس بھی سالبہ کلیہ ہے جو شکل اول کا صغریٰ، نہیں ہوسکتا۔ اور خاص ضرب سادس میں صغریٰ سالبہ جزئیہ ہے جس کا عکس ہی نہیں اور اگر ہو بھی (یعنی مادہ خاصیتین میں) تو سالبہ جزئیہ ہی ہوگا جو شکل اول کا صغریٰ نہیں ہوسکتا عکس المقدمتین کو بھی ایک مثال سے سمجھے جیسے صغریٰ:'' کل انسان ناطق کبریٰ: ولا شئی من الحجر بانسان ''جس کا نتیجہ'' بعض الناطق لیس بحجر ''اس نتیجہ کو جانچنے کیلئے دونوں مقدموں کا عکس مستوی نکال کر شکل اول بنائیں گے تو کہیں گے کہ'' کل ناطق انسان ولاشئی من الانسان بحجر ''نتیجہ اس کا'' بعض الناطق لیس بحجر'' ہوگا جو بعینہٖ شکل رابع کا نتیجہ ہے۔ وقس علیہ البواقی۔

(۴) عکس صغریٰ:

یعنی اصل قیاس کے صغریٰ کا عکس بنا کر شکل ثانی ترتیب دیں، اس کا نتیجہ بعینہٖ نتیجہ مطلوبہ ہوگا۔ یہ دلیل ضرب ۳، ۴، ۵ میں جاری ہے، کیونکہ ضرب ثالث میں کبریٰ سالبہ کلیہ ہے، جس کا عکس سالبہ کلیہ ہے جو شکل ثانی کا صغریٰ ہوسکتا ہے، اور کبریٰ موجبہ کلیہ ہے جو شکل ثانی کا کبریٰ ہوسکتا ہے۔ ضرب سادس میں بھی یہ دلیل جاری ہوسکتی ہے بشرطیکہ سالبہ جزئیہ (جو اس میں صغریٰ ہے) قابل انعکاس یعنی احدی الخاصیتین ہو۔ بقیہ چار میں یہ دلیل مطلقاً جاری نہیں ہوسکتی۔ ضرب اول وثانی میں اس وجہ سے کہ ان دونوں میں دونوں مقدمے موجبہ ہیں، جن کے عکس سے شکل نہیں بن سکتی اور اس کے ساتھ ساتھ خاص ضرب ثانی میں کبریٰ بھی جزئیہ ہے جو شکل ثانی کا کبریٰ نہیں ہوسکتا اور ضرب سابع وثامن میں اس وجہ سے کہ ان میں بھی کبریٰ جزئیہ ہے، عکس صغریٰ کی مثال جیسے:'' کل انسان ناطق، ولاشئی من الحجر بانسان ''یہ شکل رابع ہے جس کا نتیجہ'' بعض الناطق لیس بحجر ''ہے، اب صرف صغریٰ میں عکس کریں گے یعنی'' کل ناطق انسان '''' ولاشئی من الحجر بانسان ''تو اب اس سے شکل ثانی بنا (کیونکہ حد اوسط دونوں میں محمول ہے) نتیجہ ہوگا'' بعض الناطق لیس بحجر ''وقس علیہ البواقی۔

(۵) عکس کبریٰ:

یعنی کبریٰ کا عکس بنا کر شکل ثالث ترتیب دیں اس کا نتیجہ بعینہٖ نتیجہ مطلوبہ ہوگا، یہ دلیل ضرب ۱، ۲، ۴ اور ۵ میں جاری ہے، کیونکہ ضرب اول وثانی میں کبریٰ موجبہ ہے جس کا عکس موجبہ جزئیہ ہے جو شکل ثالث کا کبریٰ ہوسکتا ہے اور صغریٰ موجبہ کلیہ ہے جو شکل ثالث کا صغریٰ ہوسکتا ہے (لیکن ضرب اول وثانی میں یہ دلیل ہروقت جاری ہوتی ہے اس لئے کہ ان دونوں ضربوں کا کبریٰ موجبہ ہے اور وہ دائماً منعکس ہوتا ہے اور جب کہ ضرب رابع وخامس کا کبریٰ سالبہ کلیہ ہے جس کا عکس بھی سالبہ کلیہ ہے اور صغریٰ موجبہ بھی ہے، تو شکل ثالث کی شرط پائی جاتی ہے۔ اس کبریٰ میں یہ ممکن ہے کہ یہ "القضايا التسع الغير المنعكسة السوالب" میں سے ہو پھر "كلية احداهما" کی شرط نہ ہوگی اور شارح کی عبارت "وهذا الاخير لازم للاولين" سے یہی مراد ہے) ضرب سابع میں یہ دلیل جاری ہوسکتی ہے، بشرطیکہ سالبہ جزئیہ جو اس میں کبریٰ ہے قابل انعکاس یعنی احدالخاصتین ہو ضرب ۳، ۶، ۸ مین یہ دلیل مطلقاً جاری نہیں ہوسکتی، کیونکہ ان تینوں ضربوں میں صغریٰ سالبہ ہے جو شکل ثالث کا صغریٰ نہیں بن سکتا، عکس کبریٰ کی مثال صغریٰ "لاشئي من الانسان بحجر، کبریٰ: وكل ناطق انسان" یہ شکل رابع ہوا اب عکس کبریٰ کرکے "لاشئي من الانسان بحجر، وكل انسان ناطق" کہیں گے تو یہ شکل ثالث بنے گا، کیونکہ حداوسط دونوں میں موضوع ہے۔ وقس عليه البواقي وتدبر۔

وضابطة شرائط الاربع أنه لابدلها من عموم موضوعية الاوسط مع ملاقاته للاصغر بالفعل أو حمله على الأكبر

اور چاروں شکلوں کی شرطوں کا ضابطہ یہ ہے کہ انتاج قیاس کے لئے یہ ضرور ہے کہ یا اوسط کی موضوعیت عام ہو اس بات کے ساتھ کہ اوسط یا اصغر کا ملاقی بالفعل ہونا، اکبر پر محمول ہو

شرائط اشکال اربعہ کا ضابطہ

یہاں ضابطہ کے اصطلاحی معنیٰ "قاعدہ کلیہ" مراد نہیں ہے، بلکہ اس کے لغوی معنیٰ "ضبط کرنے والا، گھیرنے والا" مراد ہیں یعنی چاروں شکلوں کی جو شرطیں پہلے ہر شکل کے تحت میں الگ الگ بیان کی گئی ہیں، اب ان کو ایک عبارت میں سمیٹ کر بیان کیا جاتا ہے۔ اس ضابطے میں کم وکیف کے اعتبار سے چاروں شکلوں کے انتاج کی شرطوں کی طرف اور جہت کے اعتبار سے پہلے تین شکلوں کے انتاج کی شرائط کی طرف اشارہ ہے، اور باعتبار جہت شکل رابع کے بعض ضروب کے انتاج کی شرط یعنی فعلیت صغریٰ کی طرف جو اشارہ ہے وہ ضمناً وتبعاً ہے نہ کہ اصالۃً وقصداً، شارح کے قول "خفی ھذ الکلام الخ" سے یہی مراد ہے۔

نوٹ: یہاں اوّلاً یہ سمجھئے کہ ضابطہ کی اس بحث میں جب کسی شکل کی طرف "کمًّا، وکیفاً وجهةً" اشارہ ہو، تو آپ متن میں وہی شکل ملاحظہ فرمائیں اور پھر اس شکل کی شرط کو اس ضابطہ کے ساتھ منطبق کریں، اس سے ضابطہ آسانی سے سمجھ میں آئے گا۔ ضابطہ میں دو امروں کا بیان ہے اشکال اربعہ کی تمام شرائط ان دو امروں میں داخل ہیں لیکن ان دو امروں میں سے ہر ایک امر دائر ہے دو امروں کے درمیان گویا ہر ایک امر کے ساتھ ایک ایک ضمیمہ بھی ہے اس طرح سے یہ چار امور ہو گئے۔ تفصیل یہ ہے کہ شکل کے منتج ہونے کے لئے "احد الامرین بطریق منع الخلو" شرط ہے یعنی دو امروں میں سے کم سے کم ایک کا پایا جانا ضروری ہے اور ممکن ہے کہ دونوں امر پائیں جائیں، کیونکہ منع الخلو میں اجتماع منع نہیں اس تردید کو "امـا" کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے اور یہ بڑی تردید کہلائے گی۔

امر اول: (أنه لابد سے لیکر حملہ علی الاکبر تک ہے) یا اوسط کی موضوعیت عام ہو یعنی شامل ہو، اس لئے اوسط کی موضوعیت عام ہونے کا مطلب یہ ہوا کہ جس مقدمے (صغریٰ وکبریٰ) میں اوسط بطور موضوع واقع ہو وہ کلیہ ہو، جیسے کہ شکل اول کے کبریٰ میں ایسا ہوتا ہے، لیکن اگر اوسط دونوں مقدموں میں موضوع ہو (جیسا کہ شکل ثالث میں ہے) تو اس وقت صرف ایک مقدمے کا کلیہ ہونا ضروری ہے، دوسرے کا کلیہ ہونا ضروری نہیں، خواہ وہ کلیہ ہو یا جزئیہ، مطلب یہ کہ دونوں اگر کلیہ ہو جائیں تو حرج نہیں۔

نوٹ: امر اول کا ضمیمہ ''احد الامرین'' ''بھی'' برطریق منع الخلو ''ہے (یعنی امر اول کے ساتھ کم از کم ایک امر کا پایا جانا ضروری ہے اور ممکن ہے دونوں امر پائیں جائیں اس تردید کی طرف ''او'' کے ساتھ اشارہ ہے اور یہ چھوٹی تردید ہے)۔ الحاصل قیاس کے جس مقدمہ میں اوسط موضوع ہو وہ کلیہ ہوتا ہے اگر دونوں میں اوسط موضوع ہوں تو پھر ایک کا کلیہ ہونا کافی ہے، لیکن اس کے ساتھ ساتھ مندرجہ ذیل دو باتوں میں سے ایک کا ہونا ضروری ہے۔

(۱)۔۔۔مع ملاقاتہ الخ لفظ ''مع'' کا تعلق عموم کے ساتھ ہے، یعنی یا عمومیت موضوع کے ساتھ اوسط اصغر کا ملاقی بالفعل ہو، (یعنی اوسط اصغر پر یا اصغر اوسط پر ایجاباً بالفعل محمول ہو، کیونکہ ملاقات جانبین سے ہوتی ہے برخلاف حمل کے کہ وہ جانب واحد سے ہوتا ہے۔ مطلب یہ کہ صغریٰ اوسط موضوع ہو یا محمول دونوں صورتوں میں صغریٰ موجبہ فعلیہ ہوں تو ملاقات میں یہ ضروری ہے کہ ایجاب ہو، کیونکہ اگر سلب ہو تو اس میں پھر سلب ملاقات ہوگی۔

(۲)۔۔۔او حملہ علی الاکبر الخ یا عمومیت موضوع کے ساتھ اوسط اکبر پر ایجاباً محمول ہو (یعنی کبریٰ میں اگر اوسط محمول ہو تو کبریٰ موجبہ ہو، کیونکہ بصورت سلب عدم حمل ہوگا) یہاں تک شکل اول وثالث کے تمام ضروب اور شکل رابع کے چھ ضربوں کے انتاج کی شرائط کی طرف اشارہ تھا۔ ان سب کی تطبیق اس طرح ہے کہ شکل اول کے کبریٰ میں اوسط موضوع ہوتا ہے اس لئے امر اول (عموم موضوعیۃ الاوسط) کے اعتبار سے ضروری ہے کہ شکل اول کا کبریٰ کلیہ ہو۔ شکل اول کے صغریٰ میں اوسط محمول ہوتا ہے، اسلئے امر اوّل کے ضمیمہ (۱) یعنی مع ملاقاتہ للاصغر بالفعل کے اعتبار سے ضروری ہے کہ شکل اول کا صغریٰ موجبہ فعلیہ ہو۔

(کم وکیف وجہت کے اعتبار سے شکل اول کے انتاج کی تمام شرطیں یعنی ایجاب الصغریٰ وفعلیتھا اور کلیۃ کبریٰ معلوم ہوگئیں)

شکل ثالث کے دونوں مقدموں میں حد اوسط موضوع ہوتا ہے اس لئے امر اوّل کے اعتبار سے ضروری ہے کہ شکل ثالث کا احدی المقدمتین کلیہ ہو۔ شکل ثالث کے صغریٰ میں ایجاب ہوتا ہے اس لئے امر اوّل کے ضمیمہ نمبر (۱) کے اعتبار سے ضروری ہے کہ شکل ثالث کا

صغریٰ موجبہ فعلیہ ہو۔ (کم وکیف وجہت کے اعتبار سے شکل ثالث کی انتاج کی تمام شرطیں یعنی ایجاب صغریٰ اوراس کی فعلیت اور کلیۃ احدی المقدمتین معلوم ہوگئیں)

شکل رابع کی ضرب ثالث وثامن میں چونکہ کلیت صغریٰ اور ایجاب کبریٰ کی شرط متحقق ہے، اس لئے یہ دونوں کلیت صغریٰ کی وجہ سے امر اول اور ایجاب کبریٰ کی وجہ سے ضمیمہ نمبر۲ میں داخل ہیں اسی طرح ضرب رابع وسابع میں کلیت صغریٰ اور ایجاب صغریٰ محقق ہے، اس لئے کلیت صغریٰ کی وجہ سے یہ دونوں امر اول میں داخل ہیں اور ایجاب صغریٰ کی وجہ سے ضمیمہ نمبر(۱) میں داخل ہیں۔

شکل رابع کی ضرب ثانی واوّل میں صغریٰ میں اوسط موضوع ہوتا ہے اور کبریٰ میں محمول اس لئے امر اول مع ضمیمہ نمبر (۱) و (۲) کے اعتبار سے ضروری ہے کہ ان دونوں ضربوں کا صغریٰ کلیہ اور موجبہ فعلیہ ہو اور کبریٰ موجبہ ہو'' او حمله ''میں'' او'' مانعة الخلو کے لئے ہے، اس لئے ایجاب صغریٰ اور ایجاب کبریٰ دونوں باتیں جمع ہوسکتی ہیں شارح کے قول'' کالاول '' کا مطلب ہے کہ بڑی تردید کی طرح چھوٹی تردید بھی مانعۃ الخلو ہے۔

فائدہ: باعتبار کم وکیف شکل رابع کی چھ ضربوں کی انتاج کی شرطیں معلوم ہوگئیں بلکہ باعتبار جہت بھی چار ضربوں کے انتاج کی ذراسی شرط یعنی فعلیت صغریٰ بھی معلوم ہوگئی۔

اعلم الخ: ماتن نے'' او حمله علی الاکبر '' کہا'' او للاکبر ''نہیں کہا' جس کے معنی '' مع ملاقاته للاکبر '' کے ہوجاتے' اور عبارت مختصر ہوجاتی' کیونکہ اس صورت میں '' للاکبر'' کا عطف'' للاصغر '' پر ہوجاتا' اور عبارت یوں ہوجاتی'' مع ملاقاته للاصغر بالفعل أو للأكبر ''لیکن ایسا نہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ جیسے پہلے گذرا کہ ملاقات وضع وحمل دونوں کو شامل ہے بایں طور کہ اوسط محمول اور اکبر موضوع ہو یا اکبر محمول واوسط موضوع ہو' دونوں صورتوں میں ملاقات متحقق ہے (جب کہ حمل خاص ہے یعنی حد اوسط جب محمول ہو تو اس کو حمل کہتے ہیں اب لازم آئے گا کہ جو قیاس اس شکل اول کی ہیئت پر مرتب ہو جو مرکب ہے کبریٰ موجبہ کلیہ وصغریٰ سالبہ سے (جیسے'' لاشئی من الحجر بانسان '' وکل انسان ناطق ''تو وہ منتج ہو' کیونکہ اس صورت میں موضوعیت اوسط کا عموم اور اکبر

حمل اوسط پر ہونا دونوں متحقق ہیں (موضوعیت اوسط کا عموم تو ظاہر ہے" مع ملاقاته للاکبر" اس لئے ہے کہ حد اوسط موضوع ہے اور حد اوسط اگر موضوع ہو تو اس کو بھی ملاقات کہہ سکتے ہیں جیسے حد اوسط محمول ہونے کی صورت میں اس پر ملاقات کا اطلاق ہوسکتا ہے، حالانکہ قیاس کی صورت مذکورہ منتج نہیں، کیونکہ یہ شکل اول ہے جس کے ایجاب الصغری شرط ہے اور وہ یہاں نہیں ہے اور "حمله علی الاکبر" کہنے کی صورت میں یہ خرابی لازم نہیں آئے گی، کیونکہ اس میں اکبر کا موضوع ہونا مفہوم ہوا ہے اور حمل متحقق ہے نیز" للاکبر " کہنے کی صورت میں لازم آئے گا اس قیاس کا منتج ہونا جو اس شکل ثالث کی ہیئت پر مرتب ہو جو صغریٰ سالبہ وکبریٰ موجبہ کلیہ سے مرکب ہے دونوں مقدموں میں سے ایک کے کلیہ ہونے کیساتھ جیسے:

" لاشئی امن الانسان بحجر"" وبعض الانسان ناطق"

کیونکہ اس میں بھی عمومیت موضوع اور اکبر کا حمل اوسط پر ہونا دونوں موجود ہیں (تو گویا اس میں بھی" مع ملاقاته للاکبر " کا تقاضا پورا ہو رہا ہے) حالانکہ اس کا منتج ہونا شرائط شکل ثالث کا مخالف ہے، کیونکہ اس شکل کے منتج ہونے کے لئے صغریٰ موجبہ وفعلیہ ہونا شرط ہے جو یہاں مفقود ہے، یہ بات یعنی ماتن کے "للاکبر" نہ کہ کر" أوحمله علی الأکبر " کہنے کی وجہ بعض بڑے ماہرین پر "امر مشتبہ رہا ہے" اس لئے تم اس فرق کو اچھی طرح پہچان لو۔

واما من عموم موضوعیة الاکبر مع الاختلاف فی الکیف مع منافاة نسبة وصف الاوسط إلی وصف الاکبر لنسبة إلی ذات الاصغر

یا اختلاف فی الکیف کے ساتھ اکبر کی موضوعیت عام ہو اس بات کے ساتھ کہ وصف اوسط کی نسبت جو وصف اکبر کی طرف ہے وصف اوسط کی اس نسبت کے منافی ہو جو ذات اصغر کی طرف ہے

امر ثانی:

قوله وإما من عموم موضوعیة الاکبر الخ اس کا عطف" اما من عمومیة موضوعیة الاوسط "پر ہے۔ یا اختلاف المقدمتین فی الکیف کے ساتھ اکبر کی

موضوعیت عام ہو (یعنی اگر اکبر کبریٰ میں موضوع ہو تو کبریٰ کلیہ ہو۔ اور ایجاب وسلب میں اصغر کے مخالف ہو)۔ شکل ثانی کے کبریٰ میں اکبر موضوع ہوتا ہے، اس لئے امر ثانی کے اعتبار سے ضروری ہے کہ شکل ثانی کا کبریٰ کلیہ ہو۔ اور کیف میں صغریٰ کے مخالف ہو جیسے صغریٰ ''بعض الحیوان انسان کبریٰ: ولاشئی من الحجر بانسان'' نتیجہ: '' لاشئی من الحیوان بحجر، اب حجر'' اکبر ہے جو کبریٰ میں موضوع ہے اس لئے کبریٰ کلیہ ہے۔ (کم وکیف کے اعتبار سے شکل ثانی کے انتاج کی دونوں شرطیں، یعنی'' اختلاف المقدمتین فی الکیف وکلیۃ الکبریٰ'' معلوم ہوگئیں)۔

قولہ فقداستعمل الخ شکل رابع کی ضرب ثالث، رابع، خامس وسادس کے کبریٰ میں اکبر موضوع ہوتا ہے' اس لئے امر ثانی کے اعتبار سے ضروری ہے کہ ان چاروں شکلوں کا کبریٰ کلیہ ہو اور کیف میں صغریٰ کے مخالف ہو۔ شکل رابع کی ضرب ثالث ورابع میں امر اول بھی مع ضمیمہ پایا جاتا ہے'' کمامرّ ''۔ اسلئے سابق میں کہا گیا تھا کہ شکل کے منتج ہونے کیلئے احد الامرین بطریق منع الخلو ضروری ہے۔'' امامن عموم موضوعیۃ الاوسط'' سے یہاں تک کم وکیف کے اعتبار سے شکل ثانی اور شکل رابع کے انتاج کی تمام شرطیں اور شکل اول وثالث کے انتاج کی تمام شرطیں (کماً وکیفاً وجھتاً) معلوم ہوچکیں۔

اب جہت کے اعتبار سے شکل ثانی کی شرائط کا ضابطہ بیان کرنا رہ گیا ہے اور شکل رابع کی باعتبار جہت شرطیں ہیں تو سہی، لیکن جہت کے اعتبار سے شرطوں کا تذکرہ تفصیل میں چھوڑ دیا تھا اس لئے اجمال میں بھی اس کو چھوڑ دیا ہے۔

مع منافاةٍ یعنی أن القیاس المنتج الخ:

شکل ثانی کی شرط جو کہ باعتبار جہت کے ہے اس کا ضابطہ یہ ہے، یعنی وہ قیاس منتج جو امر ثانی یعنی عموم موضوعیۃ الاکبر مع الاختلاف فی الکیف پر مشتمل ہو جب کہ اوسط اس قیاس کے دونوں مقدموں' صغریٰ وکبریٰ میں منسوب ومحمول ہو جیسا کہ شکل ثانی میں ہوتا ہے، کہ اوسط دونوں مقدموں میں محمول ہوتا ہے تو اس وقت اس قیاس کے انتاج کیلئے شرط ثالث کا ہونا ضروری ہے' اور وہ یہ ہے کہ کبریٰ، میں موضوع اور محمول کے درمیان نسبت کی جو

کیفیت (جہت) ہے وہ اس نسبت سے مغائر ہونی ضروری ہے جو صغریٰ میں موضوع اور محمول کے درمیان ہے مثلاً کل فلک متحرک دائماً ولا شئی من الساکن بمتحرک بالفعل فلا شئی من الفلک بساکن دائماً اس قیاس کے کبریٰ میں وصف اوسط (متحرک) اور وصف اکبر (ساکن) میں سلب فعلیت کی نسبت ہے اور وصف اوسط (متحرک) اور ذات اصغر (فلک) کے درمیان دوام ایجاب کی نسبت ہے جو ایک دوسرے سے مغایر ہیں۔

نوٹ: نتیجہ کا موضوع اصغر اور محمول اکبر کہلاتا ہے اور موضوع ذات ہوتی ہے اور محمول وصف، لہٰذا اصغر ذات ہوگی اور اکبر وصف اور حد اوسط ہمیشہ وصف ہوتی ہے اسلئے "اوسط" اور "اکبر" کے ساتھ لفظ وصف لائے ہیں اور اصغر کے ساتھ لفظ ذات، لیکن اب تھوڑا یہاں اشکال یہ ہے کہ آپ نے جو کہا کہ ان دونوں نسبتوں کے درمیان تناقض اور منافات ہوگی تو تناقض کے لئے تو وحدت موضوع شرط ہے اور شکل ثانی کے مقدمتین میں وحدت موضوع کا وجود تو نہیں " لو اتحد طرفاھما " سے شارح نے جواب دیا کہ یہ ضروری ہے کہ یہ دونوں نسبتیں دو کیفیتوں کے ساتھ اس طرح مکیف ہو کہ اگر ان دونوں نسبتوں کا موضوع بالفرض ایک مان لیا جائے (اگر چہ فی الحال موضوع مختلف ہو) تو یہ دونوں نسبتیں ایک ساتھ صادق نہ ہوسکیں، یعنی وحدۃ موضوع کے فرض کے بعد دونوں نسبتیں ایک ساتھ صادق نہ ہوسکیں، وحدۃ موضوع کے فرض کے بعد دونوں نسبتیں متنافی ہوں اگر چہ بالفعل اور فی الحال متنافی نہ ہوں جیسے " کل انسان حیوان دائماً ولاشئی من الحجر بحیوان بالفعل " یہ شکل ثانی ہے۔ فی الحال دونوں نسبتوں میں کوئی تنافی نہیں، لیکن اگر دو نسبتوں کے طرفین (موضوع ومحمول) کا متحد ہونا فرض کیا جائے اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں دونوں مقدموں کا موضوع ایک مان لیا جائیگا) اور یوں کہا جائیگا

"کل انسان حیوان" " ولاشئی من الانسان بحیوان "

تو دونوں مقدموں کی نسبتوں میں منافات متحقق ہو جائے گی۔ خلاصہ یہ ہوا کہ امر ثانی کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ اگر اوسط دونوں مقدموں میں محمول ہو تو ان دونوں نسبتوں میں منافات ہو۔

قوله هذا المنافاة الخ:

اس منافات سے شکل ثانی کی دونوں جہت والی شرطوں کی طرف اشارہ ہے۔ اسلئے کہ منافاۃ مذکورہ وشکل ثانی کی دونوں جہت والی شرطوں میں ملازمت ہے، ملازمت کا مفہوم ان دو دعوؤں میں ادا کیا جاتا ہے۔

دعویٰ اول: جب شکل ثانی کی دونوں جہت والی شرطیں پائیں جائیں گی تو منافات مذکورہ پائی جائے گی۔

دعویٰ ثانی: جب شکل ثانی کی دونوں جہت والی شرطوں میں سے ایک شرط بھی مفقود ہوگی تو منافاۃ مذکورہ ہرگز نہیں پائی جائے گی۔ شارح کی عبارت "وهذه المنافاة دائرة وجوداً وعدماً" کا یہی مطلب ہے۔ یعنی منافات مذکورہ وجوداً وعدماً شکل ثانی کی جہت والی دونوں شکلوں کیساتھ دائر ہے، اس سے ثابت ہوگیا کہ اگر یہ منافات پائی جائیگی تو شکل ثانی کا انتاج ثابت ہوگا، اور اگر یہ منافات منتفی ہو جائے گی تو یہ انتاج بھی منتفی ہوگا۔

پہلے دعوے کا ثبوت: باعتبار جہت، شکل ثانی کے انتاج کی دو شرطیں ہیں:

(۱)۔۔۔ صغریٰ پر دوام ذاتی یا کبریٰ پر دوام وصفی کا ثابت ہونا

(۲)۔۔۔ ممکنتین کا اس شکل پر مشتمل نہ ہونا۔

مگر اس طرح کہ اگر صغریٰ ممکنتین میں سے ہو، تو کبریٰ ضروریہ یا مشروطہ عامہ یا مشروطہ خاصہ ہو۔ اور کبریٰ ممکنتین میں سے ہو، تو صغریٰ صرف ضروریہ ہو۔

ان دونوں شرطوں کے اعتبار سے شکل ثانی ان چار صورتوں میں منحصر ہوگی۔

صغریات	کبریات
دائمتین	ماسوائے ممکنتین
ماسوائے ممکنتین و دائمتین	دائمتین، عامتین، خاصتین
ممکنتین	ضروریہ، مشروطتین
ضروریہ	ممکنتین

اب ہم کہتے ہیں ان چار صورتوں میں جو بھی پائی جائے گی منافات ضرور پائی جائے گی۔

پہلی صورت میں منافات کا ثبوت:

قوله فلانه الخ چونکہ اس صورت میں کبریات میں سب سے اعم مطلقہ عامہ ہے

اور جب ایک شئی اور اس کے اعم میں منافات ہوتی ہے تو اس شئی اور اس کے اخص میں بھی منافات ہوتی ہے۔ اسلئے ہم صغریٰ دائمتین اور کبریٰ مطلقہ عامہ کو لیکر منافات ثابت کرتے ہیں، اسی سے صغریٰ دائمتین اور کبریٰ ماسوائے مطلقہ عامہ میں بھی منافات ثابت ہو جائیگی فرض کرو کہ صغریٰ موجبہ اور کبریٰ سالبہ ہے اس لئے صغریٰ میں یہ حکم ہوگا کہ وصف اوسط ذات اصغر کو دائماً ثابت ہے۔ اور کبریٰ میں یہ حکم ہوگا کہ وصف اوسط ذات اکبر سے بالفعل مسلوب ہے۔ اور چونکہ ذاتِ موضوع وصفِ موضوع کو لازم ہوتا ہے اس لئے جب وصفِ اوسط ذات اکبر سے بالفعل مسلوب ہوگا، تو وصفِ اوسط وصف اکبر سے بھی ضرور مسلوب ہوگا۔ پس یہاں دو نسبتیں ہوئیں، ایک وصف اوسط کی نسبت ذاتِ اصغر کی طرف بدوام ایجاب اور دوسری وصف اوسط کی نسبت وصف اکبر کی طرف بدوام سلب اور اس میں شک نہیں کہ ان دونوں نسبتوں میں منافات ہے۔ (بلکہ اختلاف فی الکم کی صورت میں تناقض ہے) کیونکہ یہ ممکن نہیں ہے کہ اگر مقدمتین میں موضوع متحد ہوں، تو دوام ایجاب وفعلیت سلب ایک ساتھ صادق ہوں، جیسے" كل انسان حيوان دائماً، ولاشئى من الانسان بحيوان بالفعل "یا" بعض الانسان حيوان دائماً، ولاشئى من الانسان بحيوان بالفعل "۔صغریٰ سالبہ اور کبریٰ موجبہ کو بھی اسی پر قیاس کرلو۔

دوسری صورت میں منافات کا ثبوت:

قوله وكذا اذا كانت الخ چونکہ اس صورت کے صغریات میں سب سے اعم مطلقہ عامہ ہے اس لئے ہم صغریٰ مطلقہ عامہ کو لے کر منافات ثابت کرتے ہیں۔ فرض کرو کہ صغریٰ سالبہ اور کبریٰ موجبہ ہے۔ اس لئے صغریٰ میں وصفِ اوسط کی نسبت ذاتِ اصغر کی طرف بفعلیت سلب ہوگی اور چونکہ کبریٰ ان قضایا میں سے ہے جن میں دوام وصفی پایا جاتا ہے اس لئے کبریٰ میں وصفِ اوسط کی نسبت وصف اکبر کی طرف بدوام ایجاب بحسب الوصف ہوگی، اور اس میں شک نہیں کہ ان دونوں نسبتوں میں منافات ہے، کیونکہ اتحاد موضوع کے وقت ان دونوں کا ایک ساتھ صادق ہونا ممکن نہیں جیسے" لاشئى من الانسان بحيوان بالفعل وكل انسان حيوان بالدوام يابالضرورة "صغری موجبہ اور کبریٰ سالبہ

کوبھی اسی پر قیاس کرو

تیسری صورت میں منافات کا ثبوت:

وکذا اذا کانت الصغری ممکنه الخ گذشتہ صورتوں میں منافات کا ہونا باعتبار شرط اول ہے، اب شرط ثانی کے اعتبار سے شارح منافات ثابت کرتا ہے۔ فرض کرو کہ صغریٰ موجبہ اور کبریٰ سالبہ ہے۔ اس لئے صغریٰ میں وصفِ اوسط کی نسبت ذاتِ اصغر کی طرف بامکان ایجاب ہوگی اور کبریٰ میں وصفِ اوسط کی نسبت (مادۂ ضروریہ میں ذات اکبر کے واسطے سے، اور مادۂ مشروطتین میں بلاواسطہ) وصف اکبر کی طرف بضرورۃ سلب ہوگی اور اس میں شک نہیں کہ ان دونوں صورتوں میں منافات ہے۔ کیونکہ اتحاد موضوع کے وقت ان دونوں کا ایک ساتھ صادق ہونا ممکن نہیں، جیسے: ''کل کاتب متحرك الاصابع بالامکان و لاشئی من الکاتب بمتحرك الاصابع بالضرورۃ ''صغریٰ سالبہ وکبریٰ موجبہ کوبھی اسی پر قیاس کرو۔

چوتھی صورت میں منافات کا ثبوت:

فرض کرو کہ صغریٰ موجبہ وکبریٰ سالبہ ہے۔ اس لئے صغریٰ میں وصف اوسط کی نسبت ذات اصغر کی طرف بضرورت ایجاب ہوگی اور کبریٰ میں وصف اوسط کی نسبت (ذات اکبر کے واسطے سے) وصفِ اکبر کی طرف بامکان سلب ہوگی۔'' و لاشك أن بین هاتین السبیتین منافاۃ '' کیونکہ اتحاد موضوع کے وقت ان دونوں کا ایک ساتھ صادق ہونا ممکن نہیں ہے۔ جیسے'' کل کاتب حیوان بالضرورۃ، و لاشئی من الکاتب بحیوان بالامکان '' شارح کا مقصد یہ ہے کہ شکل ثانی کا انتاج باعتبارِ جہت جن دو شرطوں پر موقوف ہے، اگر وہ دونوں شرطیں متحقق ہوں، تو صغریٰ وکبریٰ کی دونوں نسبتوں کے درمیان منافات ضرور ثابت ہوگی اور دونوں شرطوں میں سے ایک بھی منتفی ہونے کی صورت میں منافاۃ نہ ہوگی اور شکل ثانی منتج نہ بنے گی۔ چنانچہ شارح نے شرطین کا لحاظ کر کے ان صورتوں کو بیان کیا ہے جن کے احتمالات ہیں شکل ثانی کے صغریٰ وکبریٰ میں اور ثابت کیا کہ ان تمام صورتوں میں صغریٰ وکبریٰ کی دونوں صورتوں کے مابین منافاۃ ضرور متحقق ہے، لہٰذا ان تمام صورتوں میں شکل ثانی منتج ہے۔ پس معلوم ہوا کہ یہ نہیں ہوسکتا کہ شرطین متحقق ہوں اور شکل ثانی کے صغریٰ وکبریٰ

کے مابین منافاۃ متحقق نہ ہو۔

دوسرے دعوے کا ثبوت:

قولہ اما أنها دائرة الخ منافات میں اور شرطوں میں جو تلازم وجود کے اعتبار سے ہے اسکو شارح نے بیان کردیا اب عدم کے اعتبار سے جو تلازم ہے دعویٰ ثانی میں اس کو بیان کرتے ہیں حاصل یہ کہ جب دونوں شرطوں میں سے ایک شرط بھی منفی ہو جائے تو منافات مزکورہ متحقق نہ ہوگی۔

اس دعوے میں تین شقیں ہیں:

(۱) حرف پہلی شرط مفقود ہو اسکی صورت یہ ہے۔

صغریات	کبریات
ماسوائے دائمتین و	وقتیتین۔وجودیتین
ممکنتین	مطلقه عامه

(۲) صرف دوسری شرط مفقود ہو۔ اسکی صورتیں یہ ہیں:

صغریات	کبریات
ممکنتین	دائمه عرفیتین
دائمه	ممکنتین

(۳) دونوں شرطیں مفقود ہوں۔ اس کی صورتیں یہ ہیں:

صغریات	کبریات
ماسوائے دائمتین و	ممکنتین
ممکنتین	ماسوائے دائمتین و
ممکنتین	عامتین وخاصتین

اب ہم کہتے ہیں کہ ان تینوں شقوں میں سے کسی شق پر منافات مذکورنہیں پائی جائے گی

پہلی شق پر عدم منافات کا اثبات:

فلانه الخ چونکہ اس شق پر صغریات میں سب سے اخص مشروط خاصہ اور کبریات میں سب س

اخص وقتیہ ہے اور جب دو اخص میں منافات نہیں ہوتی تو یقیناً ان کے دونوں اعم میں بھی منافات نہیں ہوتی، اس لئے ہم صغریٰ مشروط خاصہ اور کبریٰ وقتیہ کولیکر عدم منافات ثابت کرتے ہیں اسی سے باقی صورتوں میں بھی عدم منافات کا ثبوت ہو جائے گا، فرض کرو کہ صغریٰ موجبہ اور کبریٰ سالبہ ہے اس لئے صغریٰ میں ضرورت ایجاب بحسب الوصف لا دائم اور کبریٰ کی ضرورت سلب بحسب الوقت لا دائم پائی جائے گی۔ اور ظاہر ہے کہ ان دونوں میں منافات نہیں ہے، کیونکہ ممکن ہے کہ وجودِ وصف موضوع کا وقت جس میں ایجاب ضروری لا دائم ہے اس وقت معین کے مغائر ہو، جس میں سلب ضروری لا دائم ہے اس لئے اتحادِ موضوع ہونے کی حالت میں یہ دونوں ایک ساتھ صادق ہوتے ہیں جیسے ''کل منخسف مظلم بالضرورة مادام منخسفاً لادائماً ولاشئی من منخسف بمظلم بالضرورة وقت التربیع لادائماً''۔ صغریٰ سالبہ اور کبریٰ موجبہ کو بھی اسی پر قیاس کرلو۔

دوسری شق پر عدم منافات کا ثبوت:

حاصل یہ کہ اگر صغریٰ ممکنہ ہو اور کبریٰ ضروریہ اور مشروطہ نہ ہو تو اس صورت میں اخص کبریات یا دائمہ ہے یا عرفیہ خاصہ یا وقتیہ اب اگر صغریٰ ممکنہ ہو اور کبریٰ مثلاً دائمہ ہو اور فرض کرو کہ صغریٰ موجبہ اور کبریٰ سالبہ ہے، اسی لئے صغریٰ میں امکان ایجاب کا حکم ہوگا اور کبریٰ میں دوام سلب بحسب الذات ہوگا اور دوسری صورت میں یعنی اگر کبریٰ عرفیہ خاصہ ہو تو صغریٰ میں امکان ایجاب اور کبریٰ میں'' دوام سلب بحسب الوصف لادائم ''ہوگا۔ اور تیسری صورت میں صغریٰ میں امکان ایجاب اور کبریٰ میں ضرورت سلب فی وقت معین لا دائم ہوگا اور ظاہر ہے کہ امکان ایجاب نہ دوام سلب بحسب الذات کے منافی ہے نہ دوام سلب بحسب الوصف لادائم کے منافی ہے اور نہ ہی'' ضرورت السلب فی وقت معین '' کے منافی ہے تینوں کی مثالیں بالترتیب یہ ہیں۔

(۱) ''کل فلک ساکن بالامکان، ولاشئی من الفلک بساکن دائماً''

(۲) ''کل کاتب ساکن الاصابع بالامکان، ولاشئی من الکاتب بساکن الاصابع دائماً مادام کاتباً لادائماً''

(۳) ''کل قمر منخسف بالامکان العام وبالضرورة لاشئی من المنخسف بمضئی وقت التربیع '' یہاں وقت'' حیلولة'' اور وقت'' تربیع'' چونکہ دو متغایر اوقات ہیں اس لئے صغریٰ اور کبریٰ میں منافات نہیں۔ صغری سالبہ اور کبریٰ موجبہ کو بھی اسی پر قیاس کرو۔

تیسری شق پر عدمِ منافات کا ثبوت:

نوٹ: جب دونوں شرطوں میں سے ایک شرط مفقود ہونے سے منافات باقی نہیں رہتی، تو دونوں شرطوں کے مفقود ہونے سے بطریق اولیٰ منافات باقی نہ رہے گی۔

قوله وکذاالخ اگر یہ صورت ہو جائے کہ صغریٰ ضروریہ نہ ہو اور کبریٰ ممکنہ ہو تو اس وقت اخص صغریات مشروطہ خاصہ یا دائمہ ہے فرض کرو کہ صغریٰ مشروطہ خاصہ سالبہ ہے اور کبریٰ ممکنہ موجبہ ہے تو صغریٰ میں حکم ضرورت سلب بحسب الوصف لا دائم ہوگا اور کبریٰ میں امکان ایجاب کا ہے اور ان دونوں میں منافات نہیں ہے جیسے'' لاشئی من الساکن بکاتب بالدوام او بالضرورة مادام ساکنا لادائماًوکل ساکن کاتب بالامکان '' اور اگر صغریٰ سالبہ دائمہ ہو اور کبریٰ ممکنہ موجبہ ہو تو صغریٰ میں حکم دوام'' سلب بحسب الذات مادام الذات ''اور کبریٰ میں امکان ایجاب کا حکم ہے اور ان دونوں میں کچھ منافات نہیں جیسے'' لاشئی من الانسان بحجر دائماًوکل انسان کاتب بالامکان''

> الشرطی من الاقترانی اِمّا ان یترکب من متصلین اومنفصلتین وحملیةٍ ومتصلةٍ اوحملیةٍ ومنفصلةٍ اومتصلةٍومنفصلةٍ وتنعقد فیه الاشکال الاربعة وفی تفصیلها طولٌ
>
> قیاس اقترانی شرطی یا دو متصلہ سے مرکب ہوتا ہے یا دو منفصلہ سے یا حملیہ اور متصلہ سے یا حملیہ اور منفصلہ سے یا متصلہ اور منفصلہ سے اور اس میں چاروں شکلیں منعقد ہوتی ہیں اور ان کی تفصیل میں طول ہے

قوله من متصليتين الخ: قیاس کی دو قسمیں ہیں استثنائی اور اقترانی، پھر قیاس اقترانی کی دو قسمیں ہیں ایک حملی اور دوسری شرطی، قیاس اقترانی حملی کی بحث سے فارغ ہو کر اب قیاس شرطی کی بحث شروع کرتے ہیں، قیاس اقترانی شرطی ایسا قیاس ہے جو صرف شرطیات سے مرکب ہو یا حملیہ اور شرطیہ سے مرکب ہو اس قیاس کے مرکب ہونے کی پانچ صورتیں ہیں۔

(۱) قیاس اقترانی دو شرطیہ متصلہ سے مرکب ہو اس کی مثال یہ ہے" كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود "یہ صغریٰ ہے" وكلما كان النهار موجوداً فالعالم مضيء " یہ کبریٰ ہے، یہ شکل اوّل ہے، حد اوسط" النهار موجود " ہے اس کو ساقط کیا، تو نتیجہ" كلما كانت الشمس طالعة فالعالم مضئي "نکلا۔

(۲) قیاس قترانی دو شرطیہ منفصلہ سے مرکب ہو جیسے" دائماً اما أن يكون العدد زوجاً وإما أن يكون فرداً "یہ صغریٰ ہے" ودائماً اماأن يكون الزوج،زوج الزوج أويكون زوج الفرد "(جیسے چار کا عدد زوج الزوج ہے اور چھ کا عدد زوج الفراد ہے) یہ صغریٰ ہے حد اوسط" العددزوج " ہے، اس کا نتیجہ" دائماً اما أن يكون العدد زوج الزوج أويكون زوج الفرد أويكون فرداً " ہے۔ یہ بھی شکل اول کی مثال ہے۔

(۳) قیاس اقترانی شرطی ایک حملیہ اور ایک متصلہ سے مرکب ہو، اس کی دو صورتیں ہیں:

(الف)۔۔۔صغریٰ حملیہ اور کبریٰ متصلہ ہو۔

(ب)۔۔۔صغریٰ متصلہ اور کبریٰ حملیہ ہو۔

اوّل کی مثال:" هذاالشئي انسان "یہ حملیہ ہے اور صغریٰ ہے" وكلما كان هذا الشئ انساناً فهو حيوان "یہ شرطیہ ہے اور کبریٰ ہے حد اوسط" انسان" ہے نتیجہ" هذا حيوان " ہے۔ یہ بھی شکل اول کی مثال ہے۔

ثانی کی مثال:" كلما كان هذا الشئي انسانا فهو حيوان وكل حيوان جسمٌ " ہے، کہ اس قیاس کا صغریٰ متصلہ و کبریٰ حملیہ ہے حد اوسط" حیوان" ہے اور نتیجہ" كلما كان هذا الشئي انسانا كان جسمًا " ہے یہ بھی شکل اوّل کی مثال ہے۔

(۴) قیاس اقترانی شرطی مرکب ایک حملیہ اور ایک منفصلہ سے، اس کی بھی دو صورتیں ہیں:

(الف)۔۔۔صغریٰ حملیہ ہو' کبریٰ منفصلہ ہو'اور اسی کو شارح نے ذکر کیا ہے۔

(ب)۔۔۔صغریٰ منفصلہ' کبریٰ حملیہ ہو۔اس کو شارح نے ذکر نہیں کیا۔

اوّل کی مثال'' هذا عدد ودائماً اما أن يكون العدد زوجاً أوفرداً''

حداوسط ''عدد'' ہے نتیجہ'' هذا اما أن يكون زوجاً اوفرداً '' ثانی کی مثال'' دائماً اما أن يكون العدد زوجاً اوفرداً وكل واحد منهما داخل تحت الكم '''' زوج اوفرد '' حداوسط ہے۔نتیجہ'' فالعدد داخل تحت الكم ''یعنی زوج وفرد میں سے ہر ایک کم منفصل کے تحت داخل ہے، لہٰذا ہر عدد کم منفصل میں داخل ہوگا، کیونکہ عدد زوج وفرد سے خالی نہیں ہوسکتا۔

(۵) جو قیاس اقترانی شرطی ایک متصلہ اور منفصلہ سے مرکب ہو'اس کی بھی دو صورتیں ہیں:

۱۔۔۔صغریٰ متصلہ، کبریٰ منفصلہ ہو۔

۲۔۔۔صغریٰ منفصلہ، کبریٰ متصلہ ہو۔

اوّل کی مثال:'' كلما كان هذا ثلثه فهو عدد، و دائماً اما أن يكون العدد زوجاً أويكون فرداً '' حداوسط ''عدد'' ہے،نتیجہ'' كلما كان هذا ثلثة، فاما أن يكون زوجاأوفرداً''۔

ثانی کی مثال:'' دائماً اما أن يكون العدد زوجاً أوفرداً،وكلما كان الشئ زوجاً أوفرداً فهوكم منفصل '''' زوج اوفرد '' حداوسط ہے۔نتیجہ'' كلما كان عدداً كان كماً منفصلاً ''اس مثال کو شارح نے ذکر نہیں کیا۔

نوٹ: مذکورآٹھ مثالیں سب شکل اوّل کی ہیں۔ قیاس اقترانی شرطی کی بحث میں مصنفؒ نے بخوف طوالت صرف دو باتوں کے ذکر پر اکتفاء کیا ہے: (۱)۔۔۔قیاس اقترانی شرطی کی پانچ قسمیں ہیں۔

(۲)۔۔۔قیاس اقترانی شرطی کی مذکورہ بالا پانچوں قسموں میں سے ہر ایک قسم میں قیاس اقترانی حملی کی طرح چار شکلیں بن سکتی ہیں، مگران کی تفصیل بہت طویل ہے اس لئے مصنفؒ نے ان کو یہاں بیان نہیں کیا۔

الاستثنائی ینتج من المتصلة وضع المقدم ورفع التالی ومن الحقیقة وضع کُل کمانعة الجمع ورفعه کمانعة الخلو

قیاس استثنائی متصلہ سے مقدم کا وضع اور تالی اور حقیقہ سے (مقدم وتالی) میں۔ ہر ایک کا وضع مانعۃ الجمع کی طرف اور ایک کی رفع مانعۃ الخلو کی طرف منتج ہوتا ہے۔

قوله الاستثنائی الخ:

قیاس استثنائی کا بیان

قیاس استثنائی ہمیشہ ایسے دو مقدموں سے مل کر بنتا ہے، جن میں سے پہلا شرطیہ ہوتا ہے اور دوسرا حملیہ۔ قیاس استثنائی کی دو قسمیں ہیں اتصالی اور انفصالی، اگر قیاس استثنائی کا صغریٰ قضیہ شرطیہ متصلہ ہے، تو وہ قیاس استثنائی اتصالی ہے اور اگر صغریٰ قضیہ شرطیہ منفصلہ ہے تو وہ قیاس استثنائی انفصالی ہے۔ قیاس استثنائی کی انتاج کی تین شرطیں ہیں:

(۱)۔۔۔شرطیہ کا ایجاب (یہ شرط قیاس استثنائی متصل و منفصل دونوں میں مشترک ہے)

(۲)۔۔۔شرطیہ کی لزومیت یا عنادیت (یہ شرط قیاس منفصل کی ہے)

(۳)۔۔۔شرطیہ یا استثناء کی کلیت (یہ بھی دونوں کی شرط ہے)

اب قیاس استثنائی میں استثناء کی چار چار صورتیں ہیں، جس کے انتاج کی تفصیل یہ ہے۔

(الف) استثنائی اگر متصل ہو (جس کے نتیجہ دینے کیلئے شرطیہ کا موجبہ ہونا اور لزومیہ ہونا شرط ہے) تو وضع مقدم (یعنی عین مقدم کا استثناء) منتج عین تالی ہے۔ اور رفع تالی (یعنی نقیض تالی کا استثناء) منتج نقیض مقدم ہے (کیونکہ لزومیہ میں مقدم ملزوم اور تالی لازم ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ جب ملزوم پایا جائے گا تو لازم ضرور پایا جائیگا۔ اسی طرح جب لازم منتفی ہوگا تو ملزوم ضرور منتفی ہوگا، ورنہ لازم کا بدون ملزوم پایا جانا لازم آئے گا، جس سے لزوم ہی باطل ہو جائے گا) جیسے: ''کلما کانت الشمس طالعة فالنهار موجود، لکن الشمس طالعة فالنهار موجود'' تو اس میں پہلا شرطیہ اور دوسرا حملیہ ہے، اور یہاں چونکہ استثناء عین مقدم

کا ہے، اس لئے نتیجہ عین تالی ہے۔ اور اگر عین مقدم کے بجائے استثناء کے بعد نقیض تالی رکھی جائے تو نتیجہ نقیض مقدم ہوگا' جیسے'' لکن النهار ليس بموجود فالشمس ليست بطالعة '' اور رفع تالی (یعنی عین تالی کا استثناء) اور رفع مقدم (یعنی نقیض مقدم کا استثناء) یہ دونوں عقیم یعنی غیر منتج ہیں (کیونکہ جائز ہے کہ تالی لازم اعم ہو اور اعم کے وجود سے اخص کا وجود اور اعم کے انتفاء سے اخص کا انتفاء لازم نہیں آتا) جیسے:'' كلما كان هذا الشئى انسانا كان حيوانا '' کہ اس میں استثناء نقیض مقدم یعنی'' ليس بانسان '' سے رفع تالی یعنی'' ليس بحيوان '' لازم نہیں آتا، ایسے ہی وضع تالی یعنی'' كان حيوانا '' سے'' كان انسانا '' وضع مقدم کا نتیجہ لازم نہیں آتا، اس سے معلوم ہوا کہ قیاس استثنائی متصل لزومیہ کی ترکیب شرطیہ حملیہ سے ہوتی ہے اور احتمالی صورتیں اس میں چار نکلتی ہیں' لیکن منتج دو ہی ہیں۔

(ب) استثنائی منفصل اگر عنادیہ مانعۃ الجمع ہو تو وضع مقدم منتج نقیض تالی اور وضع تالی نقیض مقدم ہے' جیسے'' دائما اما أن يكون هذا الشئى شجرا أو حجرا لكنه، شجر فليس بحجر، لكنه حجر فليس بشجر '' یہاں رفع مقدم اور رفع تالی دونوں عقیم ہیں (اس کا ثبوت یہ ہے کہ معانعة الجميع میں منافاۃ فی الجمع کا حکم ہوتا ہے نہ کہ منافاۃ فی الارتفاع کا۔

(ج) استثنائی منفصل اگر'' عنادیہ مانعة الخلو '' ہو تو، رفع مقدم منتج عین تالی اور رفع تالی منتج عین مقدم ہے' جیسے'' دائما إما أن يكون هذا الشئى لا شجرا و لا حجرا لكنه ليس بلا شجر فهو لا حجر لكنه ليس بلا حجر فهو لا شجر '' یہاں وضع مقدم اور وضع تالی دونوں عقیم ہیں (اس کا ثبوت یہ ہے کہ مانعۃ الخلو میں منافاۃ فی الارتفاع کا حکم ہوتا ہے نہ کہ منافاۃ فی الاجتماع کا)

(د) اگر عنادیہ حقیقیہ ہو تو (مقدم و تالی میں سے) ہر ایک کا وضع دوسرے کی نقیض کا اور ہر ایک کا رفع دوسرے کے عین کا منتج ہے' جیسے'' دائما إما أن يكون هذا العدد زوجا أو فردا، لكنه زوج فليس بفرد، لكنه فرد فليس بزوج. لكنه ليس بزوج

فھو فرد۔ لکنه لیس بفرد فھوزوج ''(اس کا ثبوت یہ ہے کہ حقیقہ میں منافاۃ فی الارتفاع دونوں کا حکم ہوتا ہے) پس حقیقہ میں چار نتیجے نکلتے ہیں۔ حقیقہ چونکہ مانعۃ الجمع والخلو دونوں کوشامل ہوتا ہے، جیسا کہ اس کی تعریف سے ظاہر ہے، اس لئے حقیقہ میں چار نتیجے نکلتے ہیں اور مانعۃ الجمع میں ان چار میں سے پہلے دو (استثناء عین مقدم منتج ہو نقیض تالی کو، اور استثناء عین تالی منتج ہو نقیض مقدم کو) نکلیں گے۔ اور مانعۃ الخلو میں ان چار میں سے آخری دو (استثناء نقیض تالی منتج ہو عین مقدم کو) نکلیں گے۔

فائدہ: استثنائی کے انتاج میں شرطیہ یا استثنائی کی کلیت اس وقت شرط ہے کہ جب لزوم یا عنادیہ کی وضع اور استثنائی کی وضع ایک نہ ہو ورنہ کلیت شرط نہیں ہے، بلکہ دونوں وضعوں کا اتحاد انتاج کے لئے کافی ہے جیسے'' إن قدم زید فی وقت الظھر مع عمرو أکرمته، لکنه قدم مع عمرو فی وقت الظھر فاکرمته۔ لکنی لم أکرمه فھولم یقدم فی وقت الظھر مع عمرو ''۔

حل عبارت مصنفؒ: الاستثنائی مبتداء اور جملہ ''ینتج ''خبر''۔ ینتج فعل ضمیر راجع بسوئے مبتدأ، فاعل، من المتصله ظرف مستقر ہو کر فاعل سے حال، وضع المقدم ورفع التانی مفعول فیه ای وقت وضع المقدم ورفع التالی اور مفعول بہ محذوف ای وضع التالی ورفع المقدم''

ترجمہ: وہ قیاس استثنائی جو قضیہ شرطیہ متصلہ لزومیہ موجبہ سے بنا ہے وضع مقدم اور رفع تالی کی صورت میں نتیجہ دے گا، وضع تالی کا اور رفع مقدم کا، وکذامابعدہ۔

وقد یختصّ باسم قیاس الخُلف وھو مایقصد به اثبات المطلوب بابطال نقیضه ومرجعه الی استثنائی واقترانی

اور کبھی قیاس استثنائی قیاس خلف کے نام کے ساتھ ہوتا ہے اور قیاس خلف وہ قیاس ہے جس سے مطلوب کا ثابت کرنا مطلوب کے نقیض کے باطل کرنے سے مقصود ہو اور اس قیاس خلف کا مرجع ایک استثنائی اور ایک اقترانی کی طرف ہے

قوله وھذا القسم من القیاس یسمی بالخلف الخ: اس سے پہلے مباحث

واقعیہ میں بار بار اثبات مدعی پر قیاس خلف کے ساتھ استدلال کیا گیا ہے کہ اگر مدعی ثابت نہیں تو اس کی نقیض ثابت ہوگی' کیونکہ ارتفاع نقیضین محال ہے' لیکن نقیض ثابت نہیں لہٰذا مدعی ثابت ہے۔ قیاس خلف وہ قیاس مرکب ہے جس سے مطلوب کی نقیض باطل کر کے مطلوب ثابت کیا جائے۔ اس قسم کے استدلال کا نام منطقی، قیاس خلف رکھتے ہیں۔

وجہ تسمیہ کی تفصیل: خلف' خلاف کا اسم ہے، خلاف وکذب میں فرق ہے کہ خلاف مستقبل میں ہوتا ہے اور کذب ماضی میں مثلاً کسی نے کہا'' أفعل كذا ''میں ایسا کردوں گا پھر کیا نہیں' تو اس کو خلاف کہیں گے' قولہ تعالیٰ'' ولن يخلف الله وعده ''میں خلاف اس معنی میں ہے اور مثلاً کسی نے کہا'' فعلت كذا ''میں نے ایسا کیا، حالانکہ اس نے ایسا نہیں کیا' تو اس کو کذب کہتے ہیں' قولہ تعالیٰ'' والله يشهد إن المنافقين لكذبون ''میں کذب کے یہی معنی ہے۔ اس کے بعد اسے شئی باطل ومحال کے واسطے استعارۃ استعمال کرتے ہیں' لیکن اس قیاس کو'' خلف'' اس وجہ سے نہیں کہتے ہیں کہ یہ فی نفسہ باطل ہوتا ہے' بلکہ اس قیاس کو قیاسِ خلف دو وجہ سے کہتے ہیں: (۱)۔۔۔ایک وجہ یہ ہے کہ اگر مطلوب کی نقیض کو باطل نہ کیا جائے تو اس میں محال لازم ہے۔

(۲)۔۔۔دوسری وجہ یہ ہے کہ قیاس کے ذریعے مطلوب کی طرف مطلوب کے خلف (پیچھے) کی طرف سے آتے ہیں' یعنی جب مطلوب کو اس کی نقیض باطل کر کے ثابت کرتے ہیں' تو گویا مطلوب پر اس کی پشت سے آئے نہ کہ سامنے سے۔

قوله بل ينحل إلى قياسين الخ:

قیاسِ خلف کے اجزائے ترکیبیہ دو قیاس ہیں:

(۱)۔۔۔قیاس اقترانی شرطی (۲)۔۔۔قیاس استثنائی

قیاس اقترانی شرطی جو دو شرطیہ متصلہ سے مرکب ہوتا ہے۔ دوسرا قیاس استثنائی جس کا ایک مقدمہ متصلہ لزومیہ ہے جو قیاس اول یعنی قیاس اقترانی شرطی کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اور دوسرا مقدمہ نتیجہ کی نقیض تالی کا استثناء ہوتا ہے اس کی تفصیل یوں ہے کہ جو مطلوب کو نہیں مانتا اس سے کہا جائے'' المطلوب ثابت لأنه لو لم يثبت المطلوب يثبت

نقیضہ ''(صغریٰ متصلہ)'' وکلما بثبت نقیضہ ثبت المحال ''(کبریٰ متصلہ) نتیجہ نکلے گا۔'' لولم یثبت المطلوب ثبت المحال '' دیکھئے' یہ خلف کا پہلا قیاس اقترانی شرطی ہے جو دو شرطیہ متصلہ سے مرکب ہے اور اشکالِ اربعہ میں سے شکل اول ہے' کیونکہ'' یثبت نقیضہ '' حد اوسط ہے جو صغریٰ میں تالی اور کبریٰ میں مقدم کی جگہ واقع ہے۔ حد اوسط کو گرایا تو نتیجہ نکلا'' لولم یثبت المطلوب ثبت المحال '' یہ تو قیاس خلف کا پہلا قیاس ہوا۔ دوسرا قیاس اس طرح بنے گا کہ اس حاصل شدہ نتیجہ کو صغریٰ بنایا جائے اور اس کے نتیجے کی تالی یعنی'' ثبت المحال'' کی نقیض یعنی'' المحال لیس بثابت '' پر حرف استثناء داخل کر کے کبریٰ بنایا جائے' اور اس طرح کہا جائے (صغریٰ)'' لولم یثت المطلوب ثبت المحال ''(کبریٰ)'' لکن المحال لیس بثابت '' یہ قیاس خلف کا دوسرا قیاس استثنائی ہوا اور نتیجہ نکلا'' المطلوب ثابتٌ '' کیونکہ اس میں مطلوب کی نقیض کو باطل کیا گیا ہے اب اگر مطلوب ثابت نہ ہو' تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا جو کہ باطل ہے اور اصول مسلم ہے کہ جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہوتا ہے' لہٰذا مطلوب کو ثابت نہ ماننا باطل ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ مطلوب ثابت ہے اب اس تفصیل مذکور کو جزئی مثال سے سمجھئے مثلاً آپ کا دعویٰ ہے کہ ہمارا قول ''کل انسان حیوان '' صادق ہے' اب اس کو اگر کوئی صادق نہ مانے تو کہا جائے گا کہ اس کی نقیض'' بعض الانسان لیس بحیوان '' کو صادق مانو' تو جب اس کی نقیض کو صادق مانا گیا تو محال لازم آیا' کیونکہ یہ کہنا کہ بعض انسان حیوان نہیں ہیں' صحیح نہیں' اب نتیجہ یہ نکلا کہ ہمارا دعویٰ صادق نہ مانا تو محال لازم آیا' لیکن محال ثابت نہیں ہے' پس معلوم ہوا کہ ہمارا دعویٰ صادق ہے' ورنہ ارتفاعِ نقیضین لازم آئے گا جو کہ باطل ہے اور چونکہ جو باطل کو مستلزم ہوتا ہے وہ خود باطل ہوتا ہے' لہٰذا ہمارے دعوے کو صادق نہ ماننا باطل ہے' پس معلوم ہوا کہ ہمارا دعویٰ ''کل انسان حیوان '' صادق ہے۔

قوله قد یفتقر الخ: ایک سوال کا جواب ہے' سوال یہ ہے کہ قیاسِ خلف کا مرجع مصنفؒ نے قیاس اقترانی واستثنائی کی طرف بتایا ہے' حالانکہ بعض قیاس خلف کا مرجع یہ دو قیاس نہیں ہوتے۔ بلکہ اس سے زیادہ کی طرف انحلال ہوتا ہے' بس بناء علیہ مصنفؒ کا قول'' الـ

استثنائی و اقترانی "درست نہ ہوگا، شارح نے جواب یہ دیا کہ غرض مصنف" یہ ہے کہ قیاس خلف کا مرجع کم از کم یہ دو قیاس ہیں، اس سے زیادہ کی نفی مقصود نہیں۔

قوله فافهم الخ: اس سے اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ قیاس خلف دو قیاس استثنائی کی طرف بھی راجع ہوسکتا ہے مثلاً کہا جائے" لولم يثبت المطلوب لثبت نقيضه، لكن نقيضه ليس بثابت إذلوثبت نقيضه لبثت المحال لكن المحال ليس بثابت"

فصل : الاستقراء تصفح الجزئيات لاثبات حكم كلي

استقراء جزئیات کا ڈھونڈنا ہے کلی کے حکم کے ثابت کرنے کیلئے

استقراء کا بیان

شارح کہتے ہیں کہ حجت کی تین قسمیں ہیں قیاس، استقراء اور تمثیل۔ وجہ حصر یہ ہے کہ یا تو کلی سے جزئیات کی حالت پہچانی جائے گی یا جزئیات سے کلی کی حالت جانی جائے گی یا ایک جزئی سے دوسری جزئی کی حالت معلوم کی جائے گی اول قیاس ہے جس کا مفصل تذکرہ گزر چکا، ثانی استقراء ثالث تمثیل ہے جن کا اب تذکرہ کیا جاتا ہے۔

قول، فالاستقراء هو الحجة الخ: استقراء باب استفعال سے ہے اب اس کا لغوی معنی ہے" تتبع "تلاش کرنا" اصطلاحی تعریف یہ ہے" هو تصفح جزئيات لاثبات حكم كلي "یعنی حکم کلی ثابت کرنے کیلئے جزئیات میں تتبع و تلاش کیا جانا استقراء ہے۔ تصفح کا معنی ہے تامل کرنا۔ دیر تک دیکھنا۔ یہ فارابی و حجۃ الاسلام (فخر الاسلام بزدوی) کے کلام سے "مستنبط" ہے فارابی کا کلام ہے" الاستقراء هو حكم على كلي لوجوده في اكثر الجزئيات"۔ حجۃ الاسلام کا کلام یہ ہے" وهو تصفح امور جزئية ليحكم بحكمها على امر يشتمل تلك الجزئيات "اور مصنف کا یہ کلام فی الحقیقت تسامح سے خالی نہیں' کیونکہ یہ تتبع معلوم تصدیقی نہیں جو مجہول تصدیقی کی طرف موصل ہو، بلکہ یہ معلوم تصوری ہے جس سے مجہول تصوری کی طرف پہنچتے ہیں اور جب تتبع معلوم تصدیقی نہیں ہے تو یہ حجت کے تحت داخل نہ ہوگا، اسی وجہ سے شارح اپنی طرف سے تعریف کرتا ہے اور کہتے ہیں کہ

''استقراء وہ حجت ہے جس میں جزئیات کے حکم سے ان کی کلی کے حکم پر استدلال کیا جائے'' رہا یہ امر کہ مصنف نے اس جگہ تسامح کیوں۔۔۔کیا؟ شارح نے اس کی دو وجہیں بیان کی ہیں:

(۱)۔۔۔اول یہ ہے کہ اس مسامحہ پر مصنف کو ابھارنے والی بات یہ ہے کہ وہ ظاہر کرتے ہیں کہ اس قسم کی حجت کا نام استقراء رکھنا بطریق نقل (یعنی معنی لغوی معنی اصطلاحی میں اس طرح سے معتبر ہے کہ گویا معنی لغوی بعینہ معنی اصطلاحی بن گیا) نہ بطریق ارتجال (ارتجال کا معنی یہ ہے کہ لفظ کو اس کے غیر موضوع لہ میں بغیر کسی مناسبت کے استعمال کیا جائے) کیونکہ استقراء بمعنی مصدری ہے جو تتبع و تصفح کے معنی میں آتا ہے پس وہ حجت کا سبب ہے لہٰذا اس حجت کا یہ نام رکھنا از قبیل تسمیۃ السبب باسم المسبب ہے۔

(۲)۔۔۔دوسری وجہ تعریف تمثیل میں بیان ہوگی۔جس کی طرف ان الفاظ سے اشارہ کرتے ہیں'' وھھنا وجه اخر یجئی بیانه الخ '' حاصل یہ ہے کہ استقراء کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے ایک معنی مصدری پر اور دوسرا معنی اصطلاحی پر مصنف نے یہاں معنی مصدری بیان کیا ہے معنی اصطلاحی بیان نہیں کیا، کیونکہ وہ معنی اس معنی پر قیاس کرنے سے معلوم ہوسکتا ہے اسکی نظیر عکس کی بحث میں گذر چکی ہے۔'' وھو تبدیل طرفی الخ ''

قوله إما بطريق التوصيف الخ: شارح کہتا ہے کہ عبارت مصنف'' حکم کلی '' دو طریقوں سے پڑھ سکتے ہیں۔

(الف) ایک بطریق اضافت (ب) دوسرا بطریق توصیف

جب اسے بطریق توصیف پڑھا جائے، تو اس سے اس امر کی طرف اشارہ ہوگا کہ استقراء میں حکم جزئی مقصود نہیں ہے، بلکہ حکم کلی مقصود ہے جس کی تحقیق عنقریب آئے گی اور جب اسے مرکب اضافی کہیں تو'' کلی ''میں تنوین مضاف الیہ کے بدلہ میں ہے، تو اس وقت عبارِ مصنف کا مطلب یہ ہے'' لاثبات حكم كليها، أي كلي تلك الجزئيات ''یعنی ان جزئیات کے کلی کے حکم کو ثابت کرنے کیلئے، اور یہ صورت اگرچہ ظاہراً حکم کلی اور جزئی دونوں کو شامل ہے، لیکن فی الواقع اس میں مطلوب حکم کلی ہی ہے اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ مناطقہ نے کہا ہے کہ استقراء کی دو قسم پر ہے۔

(۱) تام: جس میں تمام جزئیات کے حال کا تصفح یعنی جائزہ لیا جاتا ہے، کوئی ایک بھی جزئی جائزہ سے خارج نہ ہو جیسے تمام صحابہ کرام کا جائزہ لیکر محدثین کرام نے حکم لگایا ہے "الصحابة کلهم عدول" استقراء تام مفید یقین ہے۔ واضح رہے کہ استقراء قیاس اقترانی جو کہ مقسم ہے کی طرف لوٹ جاتا ہے یعنی یہ صورت فی الحقیقۃ استقراء اصطلاحی کی نہیں ہے بلکہ قیاس اقترانی کی قسم ہے کیونکہ استقراء میں حکم کلی اس بناء پر ہوتا ہے کہ اس کا وجود اکثر جزئیات میں پایا جاتا ہے اور جب حکم جمیع جزئیات میں ہے تو یہ استقراء نہیں بلکہ قیاس مقسم ہے۔ اور قیاس مقسم منفصلہ اور حملیہ سے مرکب ہوتا ہے۔ اور اس میں شرط یہ ہے کہ اس میں جو منفصلہ استعمال کیا جائے وہ موجبہ کلیہ حقیقیہ مانعۃ الخلو ہو جیسے "کل حیوان اما ناطق أو غیر ناطق" "وکل ناطق من الحیوان حساس وکل غیر ناطق من الحیوان حساس" نتیجہ آئیگا "کل حیوان حساس" معلوم ہوا کہ اس میں کلی مطلوب ہے۔ یہ قیاس مقسم کی مثال ہے اس میں "کل غیر ناطق من الحیوان حساس" یہاں "حساس" کی قید اس وجہ سے بڑھائی ہے کہ اس میں حجر و شجر وغیرہ نکل جائیں جن پر غیر ناطق صادق آیا ہے کیونکہ یہ افرادِ حیوان میں سے نہیں ہیں۔ اور اگر اس سے عدم نطق جس کی شان سے نطق ہو مراد لیا جائے تو اس وقت "من الحیوان" زیادہ کرنے کی بھی ضرورت باقی نہ رہے گی۔

(۲) ناقص: یہ استقراء کی قسم ثانی ہے اس میں کلی پر استدلال کے لئے اکثر جزئیات کا تتبع کافی ہوتا ہے (اگر تمام جزئیات میں وہ حکم پایا جاتا ہو تو پھر وہ قیاس کہلائیگا) جیسے "کل حیوان یحرك فکه الاسفل عند المضغ" کہ حیوان کی جزئیات کا جب تتبع کیا گیا تو یہ دیکھا گیا کہ اس کے اکثر افراد کھانے اور چبانے کے وقت اپنے نیچے کے جبڑے کو ہلاتے ہیں تو اس سے مذکور حکم کلی لگا دیا جائے۔ استقراء کی یہ قسم محض ظن کو مفید ہے، کیونکہ جب کل کے اکثر افراد کو، کوئی حکم ثابت ہو تو یہ ضروری نہیں کہ وہ حکم اس کلی کے کل جزئیات کو ثابت ہو ممکن ہے کہ بعض جزئیات کو اس حکم کے علاوہ کوئی دوسرا حکم ثابت ہو۔ مثلاً تمساح (گھڑیال، مگرمچھ، جمع اسکی تماسیح ہے، یہ دریائی جانوروں میں سے ہے جو "گوہ" کے مشابہہ ہوتا

ہے انسان، جانوروں کو پکڑ کر دریا میں گھس جاتا ہے اور وہاں اس کو کھالیتا ہے) ایک ایسی جزئی ہے کہ اس کی نسبت کہا جاتا ہے کہ وہ چبانے کے وقت اپنے نچلے جبڑے کو نہیں ہلاتا، بلکہ اوپر کے جبڑے کو ہلاتا ہے۔

قولہ ولایخفی أن الحکم الخ: یعنی یہ حکم کہ استقراء کی قسم ثانی ظن ہی کا فائدہ دیتی ہے، مطلق کہنا درست نہیں بلکہ اس وقت ہے کہ جب حکم مطلوب کلی ہو، لیکن اگر مطلوب حکم جزئی ہو، تو بعض جزئیات کا تتبع بھی مفید یقین ہوگا مثلاً بعض حیوان گھوڑے ہیں اور بعض حیوان انسان ہیں، تمام گھوڑے جبڑے کو چبانے کے وقت ہلاتے ہیں اور تمام انسان بھی ایسے ہی ہیں، اس کا نتیجہ نکلا ہے کہ ''بعض حیوان فک اسفل'' کو ہلاتے ہیں اور یہ نتیجہ قطعی و یقینی ہے۔

فائدہ: شارح کے بیان سے یہ بھی ثابت ہوگیا کہ استقراء حقیقۃ وہ حجت ہے جس میں کلی پر اکثر جزئیات کے تتبع سے استدلال کر کے حکم کیا جائے اور وہ استدلال جو کلی پر جمیع جزئیات کے تتبع سے کیا جائے (جو مفید یقین ہے یہ قیاس کے تحت داخل ہے)۔ ایسے ہی وہ استدلال جو جزئیات کا تتبع کر کے جزئی پر کیا جائے، وہ یقین کا فائدہ دیتا ہے (یہ بھی قیاس کے تحت داخل ہے) بہر حال یہ دونوں استقراء سے خارج ہے۔

قوله ومن هذا علم أن حمل عبارة المتن الخ:

یعنی جب یہ ثابت ہوگیا کہ استقراء سے مطلوب حکم کلی ہی ہے، جزئی نہیں، تو بہتر یہ ہے کہ مصنفؒ کے کلام ''لاثبات حکم کلی'' کو توصیف پر حمل کیا جائے جیسا کہ وہ ایک روایت ہے، اور اگر اضافت پر حمل کیا جائے تو تنوین عوض عن مضاف الیہ ہوگی'' أی لاثبات حکم کلی الجزئیات ''تو مصنفؒ کا یہ قول، حکم کلی و جزئی دونوں پر صادق ہوگا، تو بظاہر تعریف بالاعم ہو جائے گی جو کہ مصنفؒ کے نزدیک ناجائز ہے، لیکن اگر کلامِ مصنفؒ کو مرکب توصیفی پر حمل کیا جائے، تو مذکورہ خرابی لازم نہیں آئے گی۔ اس طرح عبارتِ مصنفؒ ظاہراً و باطناً عیب سے خالی ہو جائے گی، لہٰذا اس معنی کا ارادہ کرنا، باعتبار درایت بھی اولیٰ ہے۔

والتمثیل بیان مشارکۃِ جزئیٍ لآخر فی علّه الحکم لیثبت فیه

اور تمثیل اس بات کا بیان کرنا ہے کہ ایک جزئی دوسرے جزئی کا شریک حکم کی علت میں ہے تاکہ وہ حکم پہلے جزئی میں، ثابت کیا جائے

تمثیل کا بیان

قولہ لیثبت الحکم فی الجزئی الاول الخ: تمثیل کے لغوی معنی ہیں مشابہت دینا اور موافقت ومطابقت بتلانا، جاننا چاہیئے کہ تمثیل کی اصطلاحی تعریف مختلف عبارتوں سے کی جاتی ہے اگر چہ نتیجہ اور مقصد سب کا ایک نکلتا ہے۔ مصنفؒ کی عبارت کا مطلب یہ ہے، تمثیل وہ ایک جزئی کی مشارکت کو دوسری جزئی کے ساتھ کسی حکم کی علت میں بیان کرنا ہے' تاکہ وہ حکم جزئی میں ثابت ہو جائے جس کی مشارکت بیان کی جارہی ہے اور دوسری عبارت جس کو شارح نے بیان کیا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک جزئی کو دوسری جزئی کے مانند کرنا ایسے معنی میں جو دونوں جزئیوں میں مشترک ہے' یعنی جو حکم مشبہ بہ میں ثابت ہے مشبہ میں بھی ثابت کیا جائے' جیسے کہیں کہ شراب حرام ہے اور اسکی حرمت کی علت اسکار ہے اور وہ نبیذ میں موجود ہے' لہٰذا وہ نبیذ بھی حرام ہے۔ پس دونوں عبارتوں کا حاصل ایک ہے، اور وہ یہ ہے کہ دو جزئیوں میں سے ایک جزئی میں ایک حکم ایک علت کی بناء پر جو دوسری جزئی میں ثابت ہے، ثابت کیا جائے۔

فائدہ: جو جزئی مشابہ ومشارک ہوتی ہے اس کو فرع اور جو جزئی مشبہ بہ اور مشارک لہ ہو' اس کو اصل کہتے ہیں اور معنی مشترک کو علت وجامع کہتے ہیں' اس تمثیل کو فقہاء قیاس کہتے ہیں۔

قولہ وفی العبارتین تسامح الخ: شارح کہتے ہیں کہ دونوں عبارتوں میں (یعنی مصنفؒ کی عبارت بیان مشارکۃ جزئی الخ اور شارح کی عبارت'' تشبیہ جزئی الخ ''میں تسامح ہے' کیونکہ تمثیل اصطلاح میں وہ حجت ہے' جس میں یہ بیان وتشبیہ موجود ہے' حالانکہ مصنفؒ نے بیانِ مشارکت کو تمثیل کہا ہے۔ رہا یہ امر کہ اس تسامح کے اختیار کرنے میں کیا باریکی ہے؟

(۱)۔۔۔ تو اس میں باریکی وہ ہے جو استقراء میں بیان کی جاچکی ہے' یعنی وجہ تسمیہ کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ یہ تسمیہ علی سبیل الارتجال نہیں، بلکہ علی سبیل النقل ہے۔

(۲)۔۔۔ شارح کہتا ہے کہ تمثیل واستقراء کی تعریف میں جو تسامح ہے اس کے بارے

میں، میں کہتا ہوں کہ جس طرح عکس کی بحث میں عکس کے معنی بیان کیے ہیں (۱) معنی مصدری یعنی'' تبدیل طرفی القضیة '' بمعنی معکوس جیسے خلق بمعنی مخلوق جن میں پہلا معنی تصور اور دوسرا قضیہ ہے اسی طرح استقراء وتمثیل کے دو معنی ہیں ایک معنی کے اعتبار سے وہ تصور ہیں اور دوسرے معنی کے اعتبار سے وہ حجت ہیں۔ مثلاً استقراء کا اول معنی، معنی مصدری تصفح الجزئیات کے ہیں اور دوسرے معنی ہیں وہ حجت جس میں یہ تصفح پایا جائے۔ علی ہذا القیاس تمثیل کے اول معنی، معنی مصدری ہیں یعنی ایک جزئی کو دوسری جزئی کے ساتھ تشبیہ دینا اور دوسرا معنی اس حجت کا ہے جس میں تشبیہ مذکور پائی جائے۔ پس ان دونوں میں سے اول معنی کے اعتبار سے اقسام حجت سے نہیں تصورات سے ہیں۔ الحاصل جب مصنفؒ نے ارادہ کیا کہ اس استقراء وتمثیل کی تعریف کی جائے جو تصور ہے تو استقراء کی تعریف تصفح مذکور اور تمثیل کی تعریف، بیان مذکور سے کردی اور اس میں کچھ مسامحہ نہیں، البتہ اگر اس استقراء وتمثیل کی تعریف کرتے جو حجت سے ہیں تو مسامحہ ہوتا بہر حال یہ تعریف تمثیل بالمعنی الاول کی اور استقراء بالمعنی الاول کی ہے، نہ بالمعنی الثانی کی، کیونکہ وہ اس پر قیاس کرنے سے معلوم ہوجاتا ہے لہٰذا اس کو ترک کردیا۔

قوله لکن لایخفی الخ: شارح کہتے ہیں کہ مصنفؒ نے تمثیل واستقراء کی مشہور تعریفوں سے عدول اس وجہ سے کیا تھا تاکہ اس تسامح کا وہم دور ہوجائے جو مشہور تعریف استقراء'' الحکم علی کلی لوجوده علی أکثرجزئیاته ''اور تمثیل کی مشہور تعریف'' الحکم علی جزئی مشارك لجزئی علی علة الحکم فیه ''پر ہوتا ہے، کیونکہ مذکورہ دونوں تعریفوں سے وہم ہوتا ہے کہ استقراء وتمثیل حکم ہیں حالانکہ یہ دونوں حجت ہیں جن میں یہ حکم پایا جاتا ہے۔ پس مصنفؒ نے اس تسامح سے بچنے کیلئے ان تعریفوں سے عدول کیا ہے اور اپنی طرف سے ہر ایک کی تعریف کی' حالانکہ ان دونوں تعریفوں میں بھی تسامح ہے۔

لقدفرمن المطروقرتحت المیزاب۔

والعمدة فی طریقه الدواران والتردید

اور عمدہ علت کے طریق میں دوران اور تردید ہے

قوله لابدفی التمثیل من ثلث مقدمات الخ: یعنی تمثیل میں تین مقدموں کا

ہونا ضروری ہے۔

(۱)۔۔۔حکم اصل معنی مشبہ بہ یا مقیس علیہ میں ثابت ہو۔

(۲)۔۔۔اصل میں حکم کی علت فلاں وصف ہو۔

(۳)۔۔۔وہ وصف جو علت ہے فرع میں بھی پایا جاتا ہو۔مثلاً شراب حرام ہے اور علت حرمت اسکار ہے اور یہ نبیذ میں موجود ہے لہٰذا نبیذ حرام ہے۔

یاد رکھو کہ مقدمہ اول وسوم ہر تمثیل میں ظاہر ہے صرف اشکال مقدمہ میں دوم میں ہے اس کو ثابت کرنا ہے اور جب دلیل سے مقدمہ دوم کا علم حاصل ہو جاتا ہے تو سب مقدموں کا علم حاصل ہوتا ہے، اور جب سب کا علم حاصل ہو جاتا ہے تو ذہن اس بات کی طرف منتقل ہو جاتا ہے کہ یہ حکم فرع میں بھی ثابت ہے (اور یہی مطلوب تمثیل ہے) اور پھر مقدمہ ثانیہ کو ثابت کرنے کے بہت سے طریقے ہیں، لیکن مصنفؒ نے وہی ذکر کئے ہیں جو عمدہ ہیں اور وہ دو طریقے ہیں:

(۱)۔۔۔الاول الدوران الخ :یعنی ایک چیز کا دوسری کیلئے مدار ہونا دوران کہلاتا ہے اور اسکا مطلب یہ ہے کہ جب پہلی چیز پائی جائے تو دوسری پائی جائے اور جب پہلی نہ پائی جائے تو دوسری نہ پائی جائے اور اس سے یہ معلوم ہوا کہ پہلی چیز دوسری کیلئے علت ہے۔مثلاً اسکار حرمتِ خمر کی علت ہے کیونکہ جب اسکار پایا جاتا ہے تو حرمتِ خمر پائی جاتی ہے اور جب اسکار نہیں پایا جائے گا تو حرمت بھی نہ پائی جائے گی، پس ثابت ہوا کہ اسکار حرمت کی علت ہے۔

دوران کے اندر دو چیزیں ہوئیں اول مدار یعنی علت (اسکار) دوم دائر یعنی حکم (حرمت) جس کا دوران علت کے ساتھ وجود وعدم کے ساتھ ہوتا ہے۔

نوٹ: مصنفؒ کے قول ''طریقہ'' میں ھاء ضمیر علت کی طرف راجع ہے اور علت بمعنی وصف ہے۔

(۲)۔۔۔الثانی الترديد الخ:

دوسرا طریقہ تردید ہے اور وہ اس طرح ہے کہ اصل کے اوصاف ڈھونڈ کر جمع کریں پھر ان سے ایک مانعۃ الخلو بنائیں (یعنی اوصاف کو 'او' حرف تردید کے ساتھ جمع کریں) اور کہیں کہ اصل میں حکم کی علت یا یہ وصف ہے یا یہ وصف اور اسی طرح آخر تک کہیں، پھر ایک

ایک وصف کی علیت ہونے کو باطل کرتے جائیں یہاں تک کہ ایک ہی وصف رہ جائے تو اس سے یہ ثابت ہوگا کہ حکم کی علت صرف یہی وصف ہے مثلاً حرمتِ خمر کی علت بیان کرتے ہوئے کہیں یا انگور سے بنتا ہے یا سیلان یا رنگ مخصوص یا مزہ مخصوص یا بو مخصوص یا اسکار۔ پس اگر حرمت خمر کی علت اسکار انگور سے بنا ہوا ہونا ہوں تو چاہیئے کہ انگور کا تازہ شیرہ بھی حرام ہو حالانکہ وہ حرام نہیں۔ اور اگر سیلان علت ہو تو چاہیئے کہ پانی بھی حرام ہو حالانکہ وہ حرام نہیں اور رنگ مخصوص یا مزہ مخصوص یا بو مخصوص علت ہو تو چاہئے کہ وہ چیزیں جن میں یہ رنگ مزہ یا بو پائی جاتی ہے وہ بھی حرام ہوں حالانکہ وہ حرام نہیں اس سے معلوم ہوا کہ علتِ حرمت خمر، اسکار ہے۔ وھو المطلوب۔

قوله یسمی بالسبر و التقسیم الخ: ''سبر'' کے معنی لغت میں زخم میں سلائی ڈالکر اس کی گہرائی معلوم کرنے کے ہیں۔ اور اس کا اطلاق کبھی کبھی مطلق آزمائش وامتحان پر بھی ہوتا ہے۔ جیسا کہ حریری کے قول میں ہے'' لا سبر مجلة الدمع ''پس یہاں چونکہ تردید کے ذریعے جانچ کی جاتی ہے کہ اوصاف میں سے کون سا وصف حکم کی علت ہے لہٰذا اس کا یہ نام رکھ دیا گیا۔ از قبیل تسمیۃ المقید باسم المطلق۔ اور ''تقسیم'' اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس میں اوصاف کی تقسیم ہوتی ہے اور یہ ظاہر ہے۔

فصل: القیاس اما برهانی یتالف من الیقینیات واصولها الاوّلیات والمشاهدات والتجربیات والحدسیات والمتواترات والفطریات

قیاس یا برہانی ہے جو یقینیات سے مرکب ہوتا ہے اور یقینیات کے اصول اولیات اور مشاہدات اور تجربات اور حدسیات اور متواترات اور فطریات ہیں

مادہ کے اعتبار سے قیاس کا بیان

قوله القیاس کما ینقسم الخ: یعنی چونکہ قیاس ایک مرکب چیز ہے، اس لئے اس کیلئے مادہ وصورت کا ہونا ضروری ہے، چنانچہ قیاس جن قضیوں سے مرکب ہوتا ہے وہ مادہ

قیاس کہلاتے ہیں اور وہ ہیئت اجتماعی جو قیاس کو ان کے اجتماع سے عارض ہوتی ہے اور جس سے وہ قیاس اقترانی یا استثنائی کی قسم بن جاتا ہے اس کو "صورتِ قیاس" کہتے ہیں۔ یہاں بات واضح رہے کہ اب تک جس قدر قیاس کا بیان تھا وہ باعتبار صورت تھا، اب مادہ کے اعتبار سے اس کا بیان شروع ہوتا ہے۔

قوله كذلك ينقسم باعتبار المادة الخ: مادہ کے اعتبار سے تقسیم قیاس سے قبل یہ جاننا ضروری ہے کہ اعتقاد کی چار قسمیں ہیں: ظن، جہلِ مرکب، تقلید، یقین۔ "ظن" وہ اعتقاد ہے جس میں جانب مخالف کا احتمال ہو، مگر مرجوح اور مرکب وہ اعتقاد ہے جو جازم ہو یعنی جس میں جانب مخالف کا ذرا بھی احتمال نہ ہو، مگر واقعی نہ ہو یعنی واقعہ کے خلاف ہو۔ تقلید وہ اعتقاد ہے، جو جازم واقعی ہونے کے ساتھ ممکن الزوال ہو یعنی تشکیک مشکک سے زائل ہو سکے۔ اور یقین وہ اعتقاد وہ ہے جو جازم، واقعی ہو اور ناممکن الزوال ہو اور جب آپ کو یہ معلوم ہو گیا، تو جاننا چاہیئے کہ مادہ کے اعتبار سے قیاس کی پانچ قسمیں ہیں، جن کو صناعات خمس کہتے ہیں یعنی برہان، جدل، خطابی، شعر و مغالطہ جس کو "سفسطہ" کہتے ہیں۔ اور اس میں یائے نسبت لگا کر جدلی، برہانی، خطابی، شعری، مغالطی و سفسطی بھی کہتے ہیں۔ اور وجہ ضبط قیاس کے صناعات خمس میں منقسم ہونے کی یہ ہے کہ مقدماتِ قیاس یا تو تصدیق کا فائدہ دیں گے یا تصدیق کے علاوہ کسی دوسری تاثیر کا یعنی تخیل کا، ثانی شعر ہے اور قسمِ اول یا ظن کو مفید ہے یا یقین کو، اول خطابت ہے ثانی یا جزم یقینی کا فائدہ دے گا یا نہیں، اول برھان ہے اور ثانی یا تو اس میں عموم اعتراف عوام کا اعتبار ہے اور یا تسلیم خصم کا، اول جدل، ثانی مغالطہ ہے۔

قول واعلم الخ: جاننا چاہیئے کہ مغالطہ اگر حکیم کے مقابلے میں استعمال کیا جائے تو اسے "سفسطہ" کہتے ہیں (سفسطہ اصطلاح میں وہ قیاس ہے جو حکیم کو غلطی میں ڈالنے کے لئے مرتب کیا گیا ہو۔ اور سفسطہ بروزن بعثرۃ یہ مشتق مانا گیا ہے یونانی زبان کے دو لفظوں سوفا اور اسطا سے "سوفا" بمعنی حکمت اور علم اور اسطا کے معنی مزین اور غلط چنانچہ سفسطہ کا معنی ہوا غلطی اور اشتباہ میں ڈالنے والی حکمت وعلم۔ اور چونکہ یہ قیاس اس قسم کا ہے اس وجہ سے اس کا یہ نام رکھا) اور اگر غیر حکیم کے مقابلے میں استعمال کیا جائے تو اسے "مشاغبہ" کہتے ہیں۔

قوله واعلم ایضاً أنه،اعتبر فی البرهان الخ:

شارح کہتے ہیں کہ برھان میں معتبر یہ ہے کہ اس کے مقدمے یقینی ہوں' کیونکہ اگر تمام مقدمے یقینی نہ ہوں' تو یقین حاصل نہ ہوگا' کیونکہ جو قیاس یقین وغیر یقین سے مرکب ہوتا ہے وہ غیر یقینی ہوتا ہے۔ جیسا کہ مستقل وغیر مستقل کا مجموعہ غیر مستقل ہوتا ہے۔ اور برہان کے علاوہ اور مقدمات میں یہ درست ہے جب اس کے سب مقدمات غیر یقینی نہ ہوں' خواہ سارے غیر یقینی نہ ہوں' یا بعض یقینی ہوں اور بعض غیر یقینی۔ مثلاً قیاس مغالطہ ہے' اس میں جائز ہے ایک مقدمہ وہمی ہو اور دوسرا یقینی۔ نیز برہان کے علاوہ بھی جو اقسام ہیں ان میں بھی یہ شرط ہے کہ جن مقدمات سے مرکب ہوں اس میں ادنیٰ درجے کے مقدمات نہ ہوں' جیسے شعریات میں جو مقدمات ہوں گے ان میں ایسا مقدمہ نہ ہوگا کہ جس سے یقین حاصل ہو' کیونکہ شعریات میں تمثیل حاصل ہوتی ہے تصدیق حاصل نہیں ہوتی، پس اگر قیاس میں کوئی ادون درجہ کا قیاس آئے گا تو وہ ادنیٰ درجے کے قیاس کے ساتھ لاحق کیا جائے گا تا آنکہ وہ قیاس جس کی تالیف مقدمہ مشہور ومخیلہ سے ہوئی ہو اس کو جدلی نہیں کہیں گے بلکہ شعری کہیں گے کیونکہ مخیلہ مشہور سے ادون ہے۔ اور وجہ یہ ہے کہ مشہور جزم کا فائدہ دیتا ہے اور مرتبہ جزم اگرچہ غیر یقینی ہے' لیکن تخییل سے اعلیٰ ہے' جو کہ مخیلات سے حاصل ہوتی ہے، لہٰذا جدلی کہ جس میں جزم غیر یقینی حاصل ہوتا ہے، اس میں ایسے مقدمے کا نہ ہونا ضروری ہے جس سے تمثیل کا فائدہ ہوتا ہے۔

قوله الیقینیات الخ:

قیاس برہانی: وہ قیاس ہے جو یقینیات سے مرکب ہوتا ہے۔ اب اس پر یہ سوال وارد ہوتا ہے کہ یقینیات کیا ہیں۔۔۔؟ شارح کہتا ہے کہ ''یقینیات'' یقین کی جمع ہے جو تصدیق جازم مطابق للواقع ہے پس اس میں ''تصدیق'' کا اعتبار کرنے سے شک وہم وتخییل وتمام تصورات سے احتراز ہوگیا، کیونکہ شک میں بوجہ دونوں طرفوں کے برابر ہونے کے اذعان نہیں ہوتا اور وہم چونکہ نسبت کی طرف مرجوح کو کہتے ہیں' اس لئے اس کے ساتھ بھی اذعان متعلق نہیں ہے۔ اور قید جزم سے ظن کو خارج کردیا، کیونکہ ظن احتمال نقیض رکھتا ہے اور جزم سے مراد یہ

ہے کہ احتمالِ نقیض نہ رکھتا ہو، اور مطابقت سے جہلِ مرکب نکل گیا' کیونکہ اس میں امر کا اعتبار ہے کہ زید قائم ہے اور واقع میں زید قائم نہیں' اور حاصل یہ ہے کہ جہلِ مرکب وہ جہل ہے جس میں واقع کے خلاف اعتقاد رکھے، اور ثابت کی قید سے تقلید نکل گئی۔

قوله لاستحالة الدور والتسليل الخ:

(۱)۔۔۔بدیہیات (۲)۔۔۔نظریات

نظریات کے بارے میں شارح کہتا ہے کہ مقدماتِ یقینیہ میں نظریات سے مراد وہ نظریات ہیں جو بدیہیات کی طرف منتہی ہوں' چنانچہ" قوله لاستحالة الدور والتسلسل " سے بدیہیات کے منتہی ہونے کی علت بیان کرتا ہے۔ اور حاصل یہ ہے کہ نظریات کو بدیہیات کی طرف منتہی ہونا ضروری ہے' ورنہ دور یا تسلسل لازم آئیگا' کیونکہ نظری کا حصول دوسری شئی سے ضروری ہے اور جب یہ دوسری شئی بھی بدیہی نہ ہو' تو یہ بھی اپنے حصول میں دوسری شئی کی طرف محتاج ہوگی' اسی طرح یہ سلسلہ یا الی غیر نہایہ چلے گا یا پہلی شئی کی طرف عود کرے گا، اول صورت میں تسلسل اور دوسری صورت میں " دور " ہے۔ اور یہ دونوں محال ہیں اور جو مستلزمِ محال ہو وہ خود محال ہے' لہٰذا معلوم ہوا کہ نظریات کی بدیہیات کی طرف انتہاء ضروری ہے، نیز جانا گیا کہ اصول یقینیات کے بدیہیات ہیں اور نظریات بدیہیات پر متفرع ہیں۔

بہر حال " برھان " وہ قیاس ہے جو مقدماتِ یقینیہ سے مرکب ہو' خواہ وہ مقدمات بدیہی ہوں یا ایسے نظری ہوں جو بدیہی کی طرف منتہی ہوتے ہوں' یعنی اس نظری کا علم اس بدیہی سے حاصل ہو' کیونکہ اگر ایسا نہ ہو' اور نظری نظری کی طرف منتہی ہو' تو " دور و تسلسل " لازم آئے گا۔ اس طرح کہ ایک نظری کا علم دوسری نظری پر موقوف ہوگا اور دوسری نظری کا علم پہلی نظری پر موقوف ہوگا' جس سے نظری نظری پر موقوف ہوگی اور توقف الشئی علی نفسہ لازم آئے گا اور یہی " دور " ہے جو باطل ہے۔ اسی طرح اگر نظری نظری کی طرف منتہی ہوگی تو ایک نظری دوسری نظری کی طرف' اور دوسری تیسری کی طرف۔۔۔۔ اسی طرح ہر نظری اپنے مابعد کی طرف منتہی ہوگی' جس سے نظری کی انتہا نہ رہے گی اور نظریات غیر متناہیہ کا بالفعل اجتماع لازم آئے گا اور یہی تسلسل ہے جو باطل ہے۔ پس معلوم ہوا کہ نظری نظری کی طرف نہیں، بلکہ بدیہی کی طرف منتہی ہوتی ہے۔

الغرض برھان وہ قیاس ہے جو مقدمات یقینیہ سے مرکب ہو خواہ وہ یقینیات بدیہی ہوں یا ایسے نظری ہوں جو بدیہی کی طرف منتہی ہوتے ہوں۔

پھر بدیہیات کی چھ قسمیں ہیں:

(۱)۔۔۔اولیات (۲)۔۔۔مشاہدات (۳)۔۔۔تجربیات

(۴)۔۔۔حدسیات (۵)۔۔۔متواترات (۶)۔۔۔فطریات

(۱) اولیات: وہ قضیے ہیں، جن کے اطراف یعنی موضوع محمول و نسبت کا تصور کرتے ہی عقل کو یقین حاصل ہو جائے کسی واسطے کی ضرورت نہ پڑے جیسے ''الکل اعظم من الجزء'' کو دیکھئے اس قضیے میں محض موضوع و محمول و نسبت کا تصور کرنے سے عقل کو یقین حاصل ہو گیا کہ کل جزء سے بڑا ہوتا ہے۔ کسی واسطہ کی ضرورت نہیں پڑی۔

(۲) مشاھدات: وہ قضیے ہیں، جن میں حکم محض طرفین کے تصور سے نہیں لگایا جاتا بلکہ مشاہدہ و احساس کے واسطے سے حکم لگایا جاتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں: حسیات، وجدانیات۔ اگر حواسِ ظاہرہ میں سے کسی کے ذریعے حکم لگایا گیا ہے تو یہ ''حسیات'' ہیں ان کو ''محسوسات'' بھی کہتے ہیں، جیسے ''الشمس طالعة'' اس میں طلوع شمس کا حکم قوت باصرہ کے ذریعے لگایا گیا ہے۔ اگر حواس میں سے کسی حس باطن کے ذریعے حکم لگایا گیا ہے تو اسے ''وجدانیات'' کہتے ہیں، جیسے ''انا جائع أو عاطش''۔ اس میں بھوک و پیاس کا حکم حس باطن وہم کے ذریعے لگایا گیا ہے، کیونکہ بھوک ایک باطنی چیز ہے اور اس کا ادراک وہم کے ذریعے ہوتا ہے۔

حواسِ ظاہرہ پانچ ہیں:

۱۔۔۔باصرہ ۲۔۔۔شامہ ۳۔۔۔سامعہ

۴۔۔۔ذائقہ ۵۔۔۔لامسہ

حواسِ باطنہ بھی پانچ ہیں:

۱۔۔۔حسِ مشترک ۲۔۔۔خیال ۳۔۔۔وہم

۴۔۔۔حافظہ ۵۔۔۔متصرفہ

حسِ مشترک: وہ قوت ہے جو ظاہری صورتوں کا ادراک کرتی ہے اس کا مقام مقدم دماغ ہے۔

خیال: وہ قوت ہے جو حس مشترک کے لئے خزانہ ہے۔ یعنی اس میں حسِ مشترک کے ذریعے صورتیں جمع رہتی ہیں اس کا مقام مقدم دماغ میں حس مشترک کے بعد ہے۔

وہم: وہ قوت ہے جو ظاہری چیزوں کے علاوہ معانی شخصیہ جزئیہ کا ادراک کرتی ہے، لیکن یہ معانی کلیہ کا ادراک نہیں کرتی، اس کا مقام مؤخر دماغ میں شروع میں ہے۔

حافظہ: وہ قوت ہے جو معانی جزئیہ کے لئے خزانہ ہے اس کا مقام مؤخر دماغ میں وہم کے بعد ہے۔

متصرفہ: وہ قوت ہے جو حسِ مشترک و وہم سے حاصل شدہ صورتوں و معانی کے درمیان تفصیل وترکیب کا کام کرے، یعنی اس میں جوڑ توڑ لگاتی رہے جیسے آپ کے ذہن میں سلمان کی صورت موجود ہے اور اُسامہ کی صورت موجود ہے ان دونوں کو الگ الگ کر دیا کہ یہ سلمان کی صورت ہے اور یہ اُسامہ کی۔

واضح رہے کہ عقل کے ذریعے کلیات کا ادراک کیا جاتا ہے لہٰذا صرف عقل سے ادراک کئے ہو کلیات، حواس باطنہ میں داخل نہ ہوں گے، کیونکہ حواسِ باطنہ کے ذریعے جزئیات کا ادراک کیا جاتا ہے کلیات کا نہیں لیکن یہ فلاسفہ کا مذہب ہے، متکلمین حواسِ باطنہ کو بالکل مانتے ہی نہیں لہٰذا ان کے ہاں کلیات وجزئیات کا ادراک بذریعہ عقل ہوتا ہے۔

۳۔۔۔تجربیات: وہ ایسے قضیے ہیں جن میں عقل بار بار تجربہ کرنے سے حکم لگاتی ہو یعنی کسی چیز کا بار بار مشاہدہ کیا گیا' مگر کبھی اس کے برخلاف نہیں ہوا' تو اس واسطے سے عقل نے یقین کا حکم لگادیا۔ یہ تجربات ہیں۔ جیسے ''سقمونیا'' (جمال گوٹہ) بار بار استعمال کیا گیا' تو اس سے دست آنے لگے اور دست کے ذریعے اس نے صفراء (پتا) کو بہادیا۔ تو اس بار بار مشاہدے سے عقل نے حکم لگایا کہ ''شرب انسقمونیا مسهل للصفراء'' یہی تجربیات ہیں۔

۴۔۔۔حدسیات: ''حدس'' کے لغوی معنی ''دانائی'' کے ہیں' اور اصطلاح منطق میں حدس کے معنی یہ ہیں کہ حرکت فکریہ کے بغیر ذہن کا مبادی سے مطلوب کی طرف ایک دم منتقل ہوجانا' ایسے ہی مبادی کا ایک دم ظاہر ہونا اور مبادی سے مطلوب کی طرف ذہن کا تیزی سے منتقل ہوجانا۔ حدس وفکر میں فرق یہ ہے کہ حدس میں فکری حرکت نہیں ہوتی۔ اس کے برعکس فکر میں نفس کیلئے دو حرکتوں کا ہونا ضروری ہے۔ اور وہ حرکتیں اس طرح ہوتی ہیں کہ ذہن میں کوئی

مطلوب ''بوجہ ما'' حاصل ہوتا ہے، تو ذہن میں جو امور موجود ہیں ان میں سے مطلوب کے مناسب بعض امور معلومہ کو ذہن تلاش کرتا ہے، یہ فکر پہلی حرکت ہوئی، پھر ذہن ان بعض امور معلومہ میں جو کہ اس نے مطلوب کے مناسب پایا ہے، تدریجی طور پر ترتیب دیتا ہے' جس سے ذہن مطلوب کی طرف پہنچ جاتا ہے یہ فکر کی دوسری حرکت ہوئی۔ اور ان دونوں حرکتوں کا مجموعہ فکر کہلاتا ہے۔ مثلاً آپ نے کسی انسان کا تصور کیا، کاتب ضاحک ماشی ہونے کے اعتبار سے، پھر ماہیت انسان کے طلب گار ہوئے' تو جو باتیں آپ کے ذہن میں موجود ہیں ان میں انسان کے مناسب بعض امورِ معلومہ کو آپ کے ذہن نے تلاش کیا' تو انسان کا حیوان ہونا' ناطق ہونا معلوم ہوا یہ پہلی حرکت ہوئی پھر ان تلاش کردہ امور کو آپ کے ذہن نے تدریجی طور پر ترتیب دی' تو حیوان کو مقدم کیا جو کہ جنس ہے' اور ناطق کو مؤخر کیا جو کہ فصل ہے۔ اور کہا ''الحیوان الناطق'' تو اس سے مطلوب حاصل ہو گیا کہ انسان وہ ہے جو حیوانِ ناطق ہے۔ یہ دوسری حرکت ہوئی اور یہ دونوں ذہنی حرکتیں آپ کی فکر کہلائیں۔ الغرض فکر میں دو حرکتیں ہوتی ہیں، مبادی سے مطلوب کی طرف تدریجاً ذہن کا منتقل ہونا اور مطلوب سے مبادی کی طرف منتقل ہونا۔ لیکن حدس میں کوئی حرکتِ فکری نہیں ہوگی، بلکہ یہاں ذہن مطلوب سے مبادی کی طرف اور مبادی سے مطلوب کی طرف ایک دم منتقل ہو جاتا ہے تدریجاً نہیں، جیسے ''نور القمر مستفاد من نور الشمس' أو ادراك الاصوات بالسامعة'' اکثر طور پر حدس محنت وشوق ومشقت کے بعد حاصل ہوتا ہے، اور کبھی ان کے بغیر بھی حاصل ہو جاتا ہے۔

۵۔۔۔متواترات: متواتر' تواتر سے مأخوذ ہے' جس کے معنی کسی چیز کا لگاتار ہونا ہے' اور اصطلاح میں متواترات وہ قضیے ہیں کہ جن کے یقین کا حکم ایک ایسی جماعت کے خبر دینے سے لگایا گیا ہو' جن کا جھوٹ پر اتفاق کرنا عقلاً محال ہو۔ جیسے ''سعودیہ ایک ملک ہے'' ''فرعون ایک بادشاہ گذرا ہے'' وغیرہ۔

۶۔۔۔فطریات: وہ قضیے ہیں جس کے اطراف اور نسبت کے محض تصور سے یقین حاصل نہ ہو' بلکہ حصولِ یقین کے لئے واسطہ کی ضرورت ہو اور واسطہ ایسا ہو جو ذہن سے بالکل غائب نہ ہوتا ہو، بلکہ اطراف کا تصور کرتے ہی اس کا بھی تصور ہو جائے' جیسے'' الاربعة زوج '' یہاں

محض اطراف اورنسبت کے تصور سے چار کے جفت ہونے کا یقین حاصل نہیں ہوتا بلکہ ایک واسطہ کی ضرورت ہے اور وہ ''انقسام بمتساویین'' ہے۔ اور یہ واسطہ ذہن سے بالکل غائب نہیں ہوتا' کیونکہ جب بھی چار اور زوج کا تصور کیا جائے' انقسام بمتساوین کا تصور بھی ہو جائے گا۔ اس قسم کے قضیے کو'' قضایا فقیاساتها معها '' کہتے ہیں۔ یعنی ایسے قضیے جن کے ساتھ ان کا قیاس بھی حاصل ہو جاتا ہے، کیونکہ ان کے ساتھ ایسا واسطہ موجود ہوتا ہے جو ذہن سے غائب نہیں ہوتا اور وہی واسطہ ان کے ساتھ مل کر قیاس بنتا ہے۔ مثلاً'' الاربعة زوج ''میں واسطہ منقسم بمتساوی ہے' اور یہ واسطہ الأربعة زوج' کے ساتھ مل کر قیاس اس طرح بنے گا'' الاربعة منقسم بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج فالأربعة زوج ''۔

ثم ان كان الاوسط مع عليته للنسبة في الذهن علّة لها في الواقع فلميٌّ وإلّا فانّيٌّ

پھر اگر اوسط ذہن میں نسبت کی علت ہونے کے باوجود واقع میں نسبت کی علت ہو' تو برھان لمی ہے ورنہ انی ہے

قوله ثم إن كان الخ: یہاں سے مصنفؒ برہان کی تقسیم فرما رہے ہیں' کہ برہان کی دو قسمیں ہیں۔ (۱)۔۔۔لمّی (۲)۔۔۔إنّی

(۱) لمی: یہ تو طے شدہ بات ہے کہ قیاس برہانی بلکہ ہر قیاس کے نتیجہ کی نسبت حکمیہ (ایجابی ہو یا سلبی) کا علم حد اوسط ہی کے ذریعے ذہن کو حاصل ہوتا ہے۔ گویا کہ نتیجہ کے علم حاصل کرنے کی علت حد اوسط ہوتی ہے۔ اس وجہ سے حد اوسط کو'واسطہ فی الاثبات اور واسطہ فی التصدیق'' کہتے ہیں' جیسے کہ ''تغیر'' (جو کہ حد اوسط ہے) ''حدوث عالم'' (جو کہ نتیجہ ہے) کے حصول علم کی علت ہے ذھن میں، لیکن کبھی حد اوسط اگر ذہن وخارج ہر دو کے اعتبار سے نتیجہ کے حکم کی علت ہو تو ''برہان لمی'' ہے جیسے'' زيد محموم لأنه متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط محموم فزيد محموم ''۔ اس قیاس میں حد اوسط ''متعفن الاخلاط'' ہے جو زید کے محموم ہونے کے لئے باعتبار ذہن علت ہے (کیونکہ علت وہ ہے جو معلوم پر مقدم

ہو۔ اور ظاہر ہے کہ جب ذہن میں بخار کا تصور کیا جائے گا تو اس سے پہلے انسان کے اخلاط اربعہ خون، سوداء، صفراء، بلغم میں بگاڑ کا تصور ضرور ہوگا۔ چنانچہ بخار کیلئے تعفن الاخلاط باعتبار ذہن علت ہے)۔ اسی طرح خارج کے اعتبار سے بھی علت ہے، کیونکہ جب خارج میں بخار کا وجود ہوتا ہے تو اس سے پہلے اخلاط میں تعفن وخرابی ضرور پیدا ہوتی ہے۔

برہان لمی کی تعریف اس طرح بھی کر سکتے ہیں، کہ علت سے معلول پر استدلال کرنا برہان لمی ہے۔ اسے ''لمی'' اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ ''لم'' کی جانب منسوب ہے اور ''لم'' سبب وعلت معلوم کرنے کیلئے آتا ہے۔ اور اس برہان میں بھی سبب وعلت معلوم ہوتی ہے۔

(۲)۔۔۔ برھانی کی دوسری قسم ''انی'' ہے اور یہ ایسی برہان ہے کہ جس میں حد اوسط صرف باعتبار ذہن نتیجہ کے حکم کی علت ہو اور واقع اور خارج کے اعتبار سے علت نہ ہو، بلکہ واقع وخارج میں کبھی حد اوسط حکم کیلئے معلول ہو جائے جیسے ''زید متعفن الاخلاط لأنه محموم وکل محموم متعفن الاخلاط فزید متعفن الاخلاط'' یہاں ''محموم'' حد اوسط ہے، جو صرف باعتبار ذہن زید کے متعفن الاخلاط ہونے کی علت ہے، کیونکہ علت وہ ہوتی ہے جو مقدم ہو، اور ظاہر ہے کہ وجود ذہنی کے اعتبار سے محموم زید کے متعفن الاخلاط ہونے پر مقدم ہے۔ لیکن نفس الامر اور خارج کے اعتبار سے محموم زید کے متعفن الاخلاط ہونے کی علت نہیں، بلکہ پہلے متعفن الاخلاط کا وجود ہوتا ہے پھر محموم کا۔ لہٰذا بخار متعفن الاخلاط کے لئے صرف باعتبار ذہن علت ہے، خارج ونفس الامر کے اعتبار سے نہیں، کیونکہ اس اعتبار سے تو معاملہ برعکس ہے یعنی تعفن الاخلاط ہی بخار کیلئے علت ہے، کیونکہ خارج میں جب کسی کو بخار آتا ہے تو اس سے پہلے اخلاط اربعہ میں تعفن ضرور ہو جاتا ہے (اور اس صورت میں یعنی جب حد اوسط خارج میں حکم کا معلول ہو علت نہ ہو اس کو کبھی ''دلیل'' کا نام دیتے ہیں، یعنی جس برھان میں معلول سے علت کی طرف انتقال ہوتا ہے، لیکن اگر حد اوسط حکم کی نہ علت ہو اور نہ معلول، بلکہ حکم حد اوسط کسی تیسری چیز کے معلول ہوں، جیسے کہا جاتا ہے ''یہ بخار جو ایک دن کے بعد چڑھتا ہے شدت اختیار کرتا جارہا ہے'' اور جو بخار ایسا ہو وہ جلانے والا ہوتا ہے، لہٰذا یہ بھی جلانے والا ہے'' یہاں بخار کی بتدریج سختی ''احراق'' کا معلول نہیں ولا عکس، اور نہ ہی اس

کا عکس ہے، بلکہ احراق و تدریجاً بخار کی شدت دونوں عروق سے نکلنے والے صفراء اور تعفن کیلئے معلول ہیں اور برہان کی یہ قسم کوئی نام نہیں رکھتی)۔ بہر حال ''انی'' کی تعریف یوں بھی کر سکتے ہیں کہ معلول سے علت پر استدلال کرنا برھان ''إنّی'' ہے جیسے دھواں جو آگ کا معلول ہے اس کو دیکھ کر علت آگ کو ثابت کرنا۔ اِنی کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ ''اِنّ'' حرف مشبہ بالفعل کی طرف منسوب ہے، جس کے معنی تحقق واثبات کے ہیں اور اس برھان میں بھی فہم اور ذھن کے اعتبار سے صرف حکم کو ثابت کیا جاتا ہے۔

واما جدلی یتالف من المشهورات والمسلّمات

یا جدلی ہے، جو مشہورات اور مسلمات سے مرکب ہوتا ہے

قوله اما جدلی الخ:

(۲) قیاس جدلی: وہ قیاس ہے جو مشہورات یا مسلمات سے مرکب ہو (یہ تردید بطریق مانع الخلو ہے، صرف مشہور سے مرکب ہو یا صرف مسلمات سے یا دونوں سے، یہاں سے معلوم ہوا کہ کلامِ مصنفؒ میں ''واؤ'' بمعنی ''اَوْ'' ہے۔ قیاس خطابی، سفسطی میں بھی یہی حال ہے)۔

مشھورات: وہ قضیے (سچے یا جھوٹے) ہیں جن کے اعتقاد کا سبب صرف عامۃ خلق یا کسی خاص جماعت کا اتفاق اراء ہو، جیسے ''العدل حسن والظلم قبیح'' (ان پر عامہ خلق کا اتفاق آراء ہے) اور ''ذبح الحیون قبیح'' (یہ جماعت ھنود کا متفقہ مسئلہ ہے) پس ہر قوم کے ہاں بوجہ اختلافِ امزجہ وعادات کے جدا جدا مشہورات ہیں، جن کو وہی مانتے ہیں دوسرے لوگ نہیں مانتے۔

مسلمات: وہ قضیے (سچے یا جھوٹے) ہیں، جن کو مناظرہ میں فریق مخالف نے مان لیا ہو۔ یعنی ایسے قضیوں سے مرکب ہوں جن کو مناظرے کے دونوں فریق مانتے ہوں، مثلاً ایک اصول مسلم ہے جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہوتا ہے یا مسلمات کا معنی یہ ہے کہ جو ایک علم میں کسی دلیل سے ثابت ہو چکے ہیں اس لئے دوسرے علم میں بدون شک وشبہ مان لئے جائیں جیسے ''مسائل اصول فقہ'' پر فقہاء کرام ان کو علی سبیل التسلیم کہتے ہیں۔ قیاس جدلی کے استعمال کے دو

فائدے ہیں: (۱)۔۔۔قیاس جدلی کا استعمال کرنے والا اگر معترض ہے مجیب نہیں تو خصم پر الزام مقصود ہے۔ (۲)۔۔۔اگر مجیب ہے تو اپنی رائی کو خطاو غلطی سے محفوظ رکھتا ہے۔

واما خطابی یتالف من المقبولات والمظنونات

یا خطابی ہے جو مقبولات اور مظنونات سے مرکب ہوتا ہے

(۳) **قیاس خطابی:** (جس کے استعمال کرنے والے کو خطیب وداعظ کہتے ہیں) وہ قیاس ہے جو مقبولات ومظنونات سے مرکب ہو۔

مقبولات: وہ قضیے (صحیح یا غلط) ہیں کہ جن کے اعتقاد کا سبب صرف ان کے قائلین کے ساتھ علم وتحقیق یا زھد وریاضت کا حسن ظن ہو جیسے علماء یا ادباء کے اقوال

مظنونات: وہ قضیے ہیں جن کو اس طرح باور کریں کہ جانب مخالف کا بھی مرجوح احتمال باقی رہے جیسے ''زید یطوف باللیل مختفیا فی سکك البلد وکل من یطوف مختفیاً فی سکك البلد فھو سارق فزید سارق'' اب یہ ہو سکتا ہے کہ رات کو گھومنے والا چور نہ ہو، بلکہ بادشاہ اپنی رعایا کی خبر گیری کے لئے نکلا ہو، اس کے بعد جاننا چاہیئے کہ قیاسِ خطابی سے ایسے اعمال کا اظہار مقصود ہوتا ہے جو معاش یا معاد میں نافع یا مضر ہوں تا کہ نافع کی تحصیل ومضر سے احتراز کے سبب دنیا اور آخرت دونوں جہان میں سرخروئی حاصل ہو۔

قوله مقابله الخ: یعنی مظنونات کے مفہوم کا تقابل مقبولات کے مفہوم کے ساتھ از قبیل تقابل عام بالخاص ہے، کیونکہ مظنونات عام ہیں اور مقبولات خاص، یہاں مظنونات سے مراد مقبولات کے علاوہ ہیں، یہ دراصل اشکال کا جواب ہے۔ اشکال یہ ہے کہ قیاس خطابی سے ظن حاصل ہوتا ہے اور یہ مرکب ہوتا ہے مظنونات ومقبولات سے چنانچہ ان سے ظن حاصل ہوگا اور جب ان سے ظن حاصل ہوا تو ان میں مقابلہ نہ رہا۔ حاصل جواب یہ ہے کہ مقبولات مظنونات سے اعم ہیں۔ کیونکہ مقبولات وہ قضایا ہیں جو معتقد فیہ شخص سے لئے جائیں، عام ازیں کو وہ جزم کو مفید ہوں یا ظن کو، پھر عام کو خاص کے مقابلے میں لاتے ہیں، تو اس سے ماسوائے خاص مراد ہوتا ہے، مثلاً یہ کہیں کہ یہ حیوان اور وہ انسان ہے، تو یہاں حیوان سے

انسان کے ماسواء مراد ہوگا' پس اس وقت مقبولات سے ماسوائے مظنونات مراد ہوگا' اور یہ تقابل صحیح ہو جائے گا۔ بہر حال مظنونات ومقبولات میں تقابل درست ہے اور یہ مقابلہ عام کا خاص کے ساتھ ہے۔

واما شعریٌّ یتالّف من المخیلات
یا شعری ہے جو مخیلات سے مرکب ہوتا ہے۔

(۴) قیاس شعری: وہ قیاس ہے' جو مخیلات سے مرکب ہو۔ یہاں یہ سوال ہوتا ہے کہ مخیلات کس قسم کے قضایا ہیں۔ چنانچہ شارح اس کے جواب میں مخیلات کی تعریف کرتا ہے۔ کہ مخیلات وہ قضیے ہیں' جن کے ذہن میں آنے سے نفس کو اذعان حاصل نہ ہو' بلکہ یا قبض یا نفرت یا رغبت پیدا ہو' جیسے'' الخمر یاقوتیه سیالة ''اس کے سننے سے نفس کو ایک قسم کا بسط حاصل ہوتا ہے اور شراب کے استعمال کی طرف رغبت پیدا ہوتی ہے۔'' العسل مرة مهوعة'' شہد کڑوا اور قئی لانے والا ہے۔ کہ اس کے سننے سے نفس کو ایک قسم کا قبض ہوا' جس سے شہد کے استعمال کی طرف نفرت پیدا ہوگئی۔ اور واضح رہے کہ مخیلات جب وزن وقافیہ کے ساتھ ہوتے ہیں تو بسط وقبض زیادہ ہوتا ہے' اور خوش آوازی بھی اس کے ساتھ شامل ہوگئی تو اور بھی زیادہ ہوتا ہے۔ بہرحال قیاس شعری سے مقصود ہوتا ہے کہ نفس ترغیب وترہیب سے متاثر ہو۔

واما سفسطیّ من الوهمیات والمشبّهات
یا سفسطی ہے جو وہمیات اور مشبہات سے مرکب ہوتا ہے

(۲) قیاس سفسطی: وہ ہے جو وہمیات اور مشبہات سے مرکب ہو۔

وهمیات: وہ قضایا ہیں جن میں وہم' غیر محسوس پر محسوس کا حکم لگائے' جیسے'' کل موجود قابل للاشارة الحسية ''تو'' کل موجود '' کے اندر محسوس وغیر محسوس سب داخل ہیں' جو مادیات کے قبیل سے ہیں وہ' اور جو اس قبیل سے نہیں وہ بھی۔ اور یہاں پر'' موجود '' پر مشار الیہ ہونے کا حکم لگایا گیا ہے' حالانکہ جو مجرد عن المادہ ہیں وہ غیر محسوس ہیں وہ مشار الیہ نہیں ہوتے۔ شارح کی دی ہوئی مثال'' کل موجود فهو متحيز '' کا بھی یہی مطلب ہے۔

مشبهات: وہ جھوٹے قضیے ہیں جو لفظاً یا معناً قضایا صادقہ کے مشابہ ہوں۔ لفظاً مشابہ ہونے کی

مثال جیسے پانی کے چشمے کے بارے میں کہا جائے ''هذه عين وكل عين يستضئى بهالعالم فهذه العين يستضئى بهالعالم '' یہاں لفظاً مشابہت ہے کیونکہ صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں عین کا لفظ ہے اس سے مراد پانی کا چشمہ ہے اور کبریٰ میں جو عین ہے اس سے مراد آفتاب ہے اور عالم (دنیا) عین بمعنی آفتاب سے روشن ہوتا ہے۔ اور معناً مشابہہ ہونے کی مثال یہ ہے کہ گھوڑے کی اس صورۃ کے بارے میں کہا جائے جو دیوار پر نقش ہے یہ فرس ہے اور ہر فرس صاھل ہے لہٰذا یہ صاھل ہے، معنوی مشابہت یہ ہے کہ صغریٰ اور کبریٰ میں جو فرس ہے اس کا معنی گھوڑا ہے، مگر صغریٰ میں جو فرس ہے اس سے مراد فرس کی صورت ہے اور کبریٰ میں فرس حقیقی مراد ہے۔

جاننا چاہیئے کہ مغالطہ سفسطہ سے اعم ہے' کیونکہ مغالطہ اس دلیل کا نام ہے جس میں صورۃ یا مادۃ کسی طرح کی غلطی ہو پس جتنی مثالیں مذکور ہوئیں ان پر مغالطہ بھی صادق آتا ہے' مثلاً: '' الانسان حيوان والحيوان جنس فالانسان جنس '' مغالطہ ہے، سفسطہ نہیں' کیونکہ یہ مغالطہ اس وجہ سے ہے کہ اس میں صورۃ یہ غلطی ہے کہ کبریٰ کلیہ نہیں، بلکہ طبعیہ ہے' حالانکہ انتاج شکل اول کے لئے کلیہ کبریٰ شرط ہے اور سفسطہ اس وجہ سے نہیں کہ اس کا کوئی مقدمہ وہمیات اور مشبہات سے نہیں' بلکہ دونوں مقدمے نفس الامر میں صادق ہیں۔

ولله الحمد اولاً و اخراً هو الذى لااله لا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمٰن الرحيم هو الله الذى لااله الا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر، سبحان الله عمّا يشركون، هو الله الخالق البارئ المصور له الاسماء الحسنىٰ يسبح له، مافى السموات وما فى الارض وهو العزيز الحكيم۔

تمت بالخير

۱۴۱۹ھ / ۱۹۹۹م

کشف العلوم

شرح سلم العلوم

علم منطق کی مشہور کتاب "سلم العلوم" کی جدید اردو شرح
جس میں فنِ منطق کے مشہور عالم حضرت مولانا رشید احمد مارتونگیؒ
کی تقریر کو بنیاد بنا کر کتاب اور فنِ منطق کے مباحث کو
اِس طرح حل کیا گیا کہ کسی دوسری شرح کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

مولانا سیّد حمید الرّحمٰن صاحب
مدرس جامعہ فاروقیہ

مکتبہ عمر فاروق
4/501 شاہ فیصل کالونی۔ کراچی

انتخابِ مسافر
مختلف فکر انگیز مضامین کا مجموعہ
تالیف: ابن الحسن عباسی
اسلامی معاشرہ کی بقا کے لئے دینی مدارس کیا اہمیت رکھتے ہیں، دینی مدارس معاشرہ کو کیا دے رہے ہیں؟ دینی مدارس کے نصاب و نظام پر مختلف جہتوں سے ہونے والے اعتراضات کی حقیقت کیا ہے؟ دینی مدارس کا نظامِ زندگی کیا اور کیسے ہے؟ دینی مدارس کا منظم آغاز کب ہوا؟ درسِ نظامی کا پس منظر کیا ہے؟ دینی مدارس کے نصاب و نظام کے متعلق فکر انگیز تحریر۔
مولانا عبید اللہ سندھی کی طرف منسوب افکار اور لٹریچر کی حیثیت کیا ہے؟ اس لٹریچر میں کیا تفردات ہیں؟ ان تفردات کی نوعیت کیا ہے؟ ان کے متعلق علمائے دیوبند کے خیالات و آرا اور معتدل مسلک و مزاج کیا ہے؟ مولانا سندھیؒ کے حوالے سے دلچسپی رکھنے والے اہلِ علم اور طلبہ کے لئے ایک قیمتی اور چشم کشا مضمون۔
دعوۃ و تبلیغ اور جہاد و قتال: کیا اسلام کے یہ دونوں شعبے ایک دوسرے کے ساتھ متصادم ہیں یا ایک دوسرے کے لئے معاون، دعوت و جہاد میں ہم آہنگی، دونوں کی اہمیت اور عصرِ حاضر میں ہر دو کی ضرورت پر ایک ولولہ انگیز مضمون۔
تحریکِ طالبان کی ابتدا کیسے ہوئی؟ تحریکِ طالبان کا پس منظر یا پیش منظر کیا ہے؟ طالبان کی کہانی، طالبان کی زبانی۔
اس کے علاوہ امام ابوحنیفہؒ کی محدثانہ حیثیت، مولانا مفتی محمود بحیثیت ایک سیاسی راہنما اور اسلامی اور دینی صحافت جیسے موضوعات پر لکھے گئے مضامین کے لئے ملاحظہ فرمائیں انتخابِ مسافر
اپنے قریبی کسی بھی کتب خانہ سے طلب کیجئے
ناشر: مکتبہ عمرِ فاروق بالمقابل جامعہ فاروقیہ شاہ فیصل کالونی نمبر۴ کراچی نمبر

عقیدہ عذاب قبر

اور اس کا انکار

ایک سنگین غلطی

عذاب قبر کے عبرت انگیز واقعات — قرآن سے اثبات

کچھ دلائل عقلیہ سے اثبات — احادیث نبویؐ سے اثبات

انکار عذاب قبر ایک سنگین غلطی — اجماع امت سے اثبات

قبر کا عذاب برحق ہے — قبر کے شعلے اور دھواں

ابو سلمان زر محمد

مکتبہ عمر فاروق
بالمقابل جامعہ فاروقیہ شاہ فیصل کالونی ۴ کراچی ۲۵

علمی، ادبی، قرآنی نورانی
حقائق ودقائق، لطائف وظائف
عجائب ونوادر، لعل وجواہر، مخفی و
ظاہر اسرار ومعانی کے علاوہ صحابہؓ وتابعین،
ائمہ مجتہدین، صوفیاء، مجاہدین، علماء
صلحاء، اتقیاء، اذکیا کے چشم کشا بصیرت
افزاء حالات وواقعات، تاجدار گداؤں
اور بے تاج بادشاہوں کی عبرتناک
حکایات اور اردو زبان وادب کے نامور،
معماروں، قلم کاروں کے شاہکار
شہ پاروں پر مشتمل
خوب صورت گلدستہ

ترتیب وتالیف

مولانا ثناء اللہ سعد شجاع آبادی

ناشر

مکتبہ عمر فاروق

بالمقابل جامعہ فاروقیہ ۵۰۱/۴ شاہ فیصل کالونی کراچی